

GOVERNMENT OF INDIA  
NATIONAL LIBRARY, CALCUTTA.

---

Class No. **U**  
Book No. **297.23**  
N. L. 38. **Mu641a**

MGIPC SI-36 LNL 60-14 9 61-50,000.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
اللَّهُ إِلَهُ رَبِّ نَبِيٍّ وَمَوْلَا لِيَوْمِ

الْحُكْمِ وَاللَّيْلِ كَرْتَابِ طَائِفِ أَشْبَاهِ حَيَاتِ بَارِكَاتِ سُرُكَا سَنَاتِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالتَّحِيَّاتُ مَسْطُورٌ بِهِ



مُسْتَفْعَدٌ لَلْإِسْلَامِ آيَاتِ أَنْدَوْلَا مَعْدُ قَا حَمْدُكَ مَا لَوْ تَقِي بِأَهْلَامِ قَرَامِ عَزِيزِ بَدَلَا

رَبِّكَ مَجْدُكَ وَأَعْلَى مَجْدِكَ  
رَبِّكَ مَجْدُكَ وَأَعْلَى مَجْدِكَ



DBA000002603URD

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَا لَتْ یَوْمَ الدِّیْنِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمَلَائِکِ  
 وَرُسُلِهِمْ وَآلِهِمْ وَصَحْبِهِمْ أَجْمَعِیْنَ - بعد حمد و سلام کے - بندہ یحیدان کترین خلائق محمد قاسم عفی عنہ  
 وعن الدیہ وعن جمیع المسلمین کی میچرانی پر اسکی پریشانی دلی سرسوامانی - اور اس کے کترین خلائق ہونے  
 عملی ناشائستگی اور ناوانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی  
 اور محبان نبی کی خدمت میں بیکو شرح کمالات محمدی نے شادمانی ہو عرض کیجہ واز ہے چند سال گذرے کہ حسب  
 اہانتے بعض بزرگان واجل طاعتہ شیعوں کے جواب لکھتا تھا اشنا، تحریر جواب طعن فکرمین من جانب التدریس  
 خیال میں گذرا کہ اگر مکرمیراث رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث - لا نورث ما ترکناہ صدقہ کو موضوع اور  
 غلط کہا جائے تو یہ دوسرے حیات الدینی کا صلی اللہ علیہ وسلم جو زبان نورنا من اہل اسلام ہے خود بخود بطل  
 ہو جائیگا اور اس دوسرے کا مستقوض ہونا سنکر دیکھنے کا کام ایسا - الغرض اہل حیات حدیث مذکور کی مصدق اور  
 حدیث مذکور دوسری حیات کی موید نظر آئی - اور اسوبہ سے علماء اہل سنت کی حقانیت اور خوش فہمی کا  
 یقین ہو کر بوقت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں  
 اور مثل گوشہ نشینوں اور ملکہ کشوں کے عزت گزین ہیں جیسے انکا مال قابل اجر سے حکم میراث نہیں ہوتا  
 ایسے ہی آپکا مال بھی محل توریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑھی رہی  
 نظر ثانی کا اتفاق ہوا اگر اس سال اعیانہ ۱۳۸۶ ہجری میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات

مہتمم طبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور سی بہ دینا الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی تصحیح میرٹھ کے اہل اسوجہ سے چارنا چار اسکیل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بھی تہذیب نالیت ہو کر تی ہے تو اس نظر مکرین مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی ٹیٹی اور ازالہ شود و غیر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض بعضے اور نام تخیل یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس نوی کو موجد کیا جاوے دوسرے اعتراض تعارض کریمانک میت اور علی ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ سیمہ کہ جو اس مضمون کو چھپوانے حسب تجربہ سابق بیان بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلے ہوئے نظر آئے اور بہر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ہر دل کا ہل جا آرا مطلب اسوجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اسین رمضان شریف کا آجانا نہ کہنے کا اور یہاں نہ ہو گیا نہ سوچ منور اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کیسا مان غیبی باعث عدم سفر حج ہوا۔ انعموین شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرا فاشانی راہ بیت اختیار کی میرٹھ پہنچو تو تقریر مذکور کے اتمام رجحانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب ہونوف بتا کہ تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً یہی پہنچو تکد با تظار روانگی سفینہ بہانہ چند روز کا توقف ہو چھوڑاں کہہ اور کام بھی نہ ہوگا۔ اگر اس موصفت تمام کر لے یہ نہ کہور نہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ بہت الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا طعن میراث فدک کے جواہرین میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ بہا یا جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور انکے اس اصرار پر مجھے انکار نہ ہو سکا اور دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور اسنفذ چھپ جانیکے بعد توقف میں مرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچی مسودہ کے کاغذ بعض اجزائے کے حوالہ کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے یہی پھینچا تو ہر چند دس روز تک ہاں پڑا رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی اموز فراہمین گذرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگان گئے آخر ایام قیام طبعیت پر بوجھ ڈاکڑ بیٹھا اور چون توں بن پڑا پانچ یا چار دن میں تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکتون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض شیکش حضرت پیر و مرشد اوام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے وکاد مل ہیجئے با نقل کا اتفاق ہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پرا سید



چند و چند ایک بل حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کو شکستہ کر دینا یا ملائطہ اقدس سے کر لینا ضروری سمجھا۔ اس لیے اوراق مسوودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاں پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود و گمراہی اور نامہ سیاحی کے جسکی وجہ سے اپنی رسائی تو دور کرنا ہر اہیون کی گمشدگی کا بھی اندیشہ تھا حدیثا پارہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے ہنواری شتر دو روز زمین دو نو قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا اہمیت ان زاد ہا اللہ شرفاً و عزۃ الی یوم القیمۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدس ہوی سے رتبہ عالی پایا۔ یعنی زیارت مطلع انوار سبحانی منج اسرار صمدانی سورہ افضال ذی الجلال والاکرام مخدوم مطلع خاص عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان بانقصاص رونق شریعت زریب طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادت دستاویز مغفرت نیاز مند ان بہانہ و گذاشتہ مستمندان ہادی مگر ابان مستند انجو دین پناہان بدکاران عمدہ دولان سیدنا و مرشد تلو مولانا الحان امداد اللہ لازل کا سمد ادا و امن اللہ المسلمین اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامہ رستخیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھا نہ بھون ضلع سہانپور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم اشارت باطنی بلکہ اللہ الامری کہ معظمتہ ادا ہا اللہ شرفاً و عزۃ بین مقیم ہیں بہرہ اند و شرف و عزت ہوا بوجہ تہمتی دین و دنیا اور کچھہ شکیش نکر کا اوراق سیاہ مسوودہ مذکورہ کو پیش کر کے رحم پیشکش بجالایا مگر شکر نایات کس زبان سے کیجیے کہ اس پر مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں میں علاوہ بریں تصحیح و جہانی انجمن زبان سے اس ہیچوان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مائی اور ہیچوانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد و تحارفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اتو تھج اولیسی تحسن اور صحیح زبان گنگ جنین نعمتہ خوش آئینہ وہ میں کہاں ملو یہ مضامین عالی کہان یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم و اسط ظہور مضامین مکتونہ دل عرش منزلیں ورنہ اپنی ہیچوانی سے جس پر بے سرو سامانی دوسری پریشانی ووشاہد عادل گواہ ہوں انکا نہیں کیا جاتا۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر کی کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگاؤ نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کا سم

دل کھلے نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی خواہاں تھا یا دیکھ لیا نہ روپیہ پیسے کا ایسا سنا کہ حسبِ خواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھیے تو کچھ نہ پوچھے کیل ل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لیے ہزار غم موجود ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے پھر کس کس کو حامل کیجیے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جانے ساری تمنائیں برائیں تو ہم میں خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب آرزوؤں سے دست بردار ہو بیٹے اور خدا کے ہو رہیے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھلے یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت لایت ہم نابرکار و نگوہا تھا جائے بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔ ہاں حضرت سطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور انکی توجہات کی نسبت ہو کچھ بتائیں زیبا، اس لیے یہ پچھدان بدترین گنہگار زبانِ دل سے اس بات کا مستغرب ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن و نشین اہل ل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت سرمد برحق رحمہ فیوضہ کے انتساب و توسل کا پھل ہے۔ اور اگر اختلاط اخلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ مردوں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیروم شدادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفرین و تحسین پس لی تو اہل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانتے تو وہ جانتے سنکر و نکاح کام ہیں ہے ہاں نقصان تقریباً اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کیجائے سو جلیلہ شاہ حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و مہمانی عالم ربانی مولانا رشید احمد خلیفہ ارشد حضرت پیروم شدادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اہل رسالہ اعلیٰ ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت انتماء حضرت مخدوم عالم پیروم شدادام اللہ فیوضہ برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجدات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجیے سو باطن نظر کہ یہ تقریر اول اثبات حیات خلاصہ موجودات علیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الصلوٰۃ والسلامات ہے دوسرے اس اثبات سے

اس مردہ دل کو اسید ننگانی جاودانی ہے۔ معہذا منشی محمد حیات صاحب موصوف گونداس باب میں  
تقاضی ہو سے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام **آب حیات** رکھا جائے ولین ٹھکانگر  
قلم اٹھایا۔ اور مہربانی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجیے اور بن پڑے تو بوسگاہ عالم دیر و عالم صلوات  
علیہ آگ وسلم پر اذیت نام کو پونچھا دیجیے تاکہ ابتدا انتہا دونوں مبارک ہوں و درجہ بقدر بن پڑے غنیمت  
کیونکہ اس سلسلہ سے اس ظلم و جہول کو امید بخیر اور ظن قبول ہے سو خیر تا دم تحریر بطور توبہ کی کترین نام  
آستانہ خداوندی پر جہہ سا ہے۔ اور پر سوچ چکیو بی بی الحجہ سنا ہے کہ شقائق زیارت کا مدینہ منورہ  
ارادہ ہے۔ اون کے ہر کتاب الشہادۃ تعالیٰ یننگ امت بھی روانہ ہوئیوالا ہے البتہ یوں ہے  
کہ مطلب کی باتیں کیجیے سواول تو ناظرین بالانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اجماع اہل عقل  
نقل و نبیہا و عقل نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے طلل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی  
حکم نہیں کہ اس کے لیے کوئی علت اور اس میں کوئی نکتہ کوئی مصلحت حکمت ہو جو مکمل رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل  
کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو بھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل  
و شہادت عقل پر جملہ مشہور سلسلہ کا نام فعل حکیم الخلق و الحکمتہ۔ شاہد عادل ہے یہی شہادت نقل سو وہ  
آیات جو لفظ حکمت پر نقل میں ہیں جیسے **لَعَلَّہُمْ یَا عِزُّکُمْ** یا لفظ حکم کو منضم ہیں جیسے **وَلَا تَنْتَظِرْ لِحُکْمِکَ** اہل انصاف  
کے لیے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وانی ہیں وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور و بشرط سلامت  
ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم بہت مکمل  
حقیقہ احکام شرعیہ اور ہے لیکن یہ حکم حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے اسلئے گزارش ہے کہ کوئی منفہ کسی صوف  
میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے ہمہ صفت  
تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور صفت اس موصوف کے لیے محکوم بہ حقیقی اگرچہ پوجہ و مفقود ہو  
محل مواطاة کے باعتبار اطران صفت و موصوف کو محکوم علیہ محکوم بہ نہ کہ سکین علی ہذا القیاس نسبت  
فیما بین نسبت حکم حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجاز  
سمجھے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور

اس طریق سے نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دو نو کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف یا نیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعمیٰ محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں اطراف کی اول طابت ہے تو بالضرر و حکما، دیر میں اتب علیہ میں تہ ترتیب متفاوت ہوں گے معہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقدیر یا نیہ متصور نہیں کیونکہ بقول ناقصہ دراک محکومات علیہما میں کافی نہیں علاوہ یہ کہ محکوم علیہ کا علم اسکے سارے لوازم میں محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اسوجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر مایہ وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اسکا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیا ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگر یہ عقیدہ رجبان باخلاص بھی اکتفٰی شریک ہوں چنانچہ قبل ارشاد بنو علی علیہ السلام تہیہ الوضوء حضرت بلال کا مدد و دست فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمر کے موافق وحی کا آنا، سپر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بطاحی اور حضرت شیخ محمد الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بنے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام انکا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے مجرب نہیں کہ اسچھوڑا ہوا احتمال ہے کہ فقط علم احکام اُ ہو جائے اسکے لئے محکومات علیہما معلوم ہوں چہ جائیکہ اُس سے محکومات بہا یعنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان بالاتفاق کے لئے ہے ہاں مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا، اذکیار امانت ہے مگر اسکے تقلید بحسب بظاہر علم ہے اور تحقیق میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہما حقیقی علیہما و ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم اور احکام شرعیہ کے محکومات بہا اور ہیں یا معنی مشہور اعمیٰ تصدیق یا نسبت محکمہ لا جرم ہر حکم شرعیہ کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا ہونا چہ بنا و قیاس ہی اسی پر ہے یعنی جب معلوم ہو گیا کہ فلاں حکم یعنی محکوم بہ کے لئے فلاں شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں شے پائی جائیگی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ثبوتی محکوم حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں بہر حال بشرط مست

ذہن لفظ حکم و حکمت وہی مراد ہے جو اس پچھلان لئے عرض کیا ورنہ صمیمیہ میں بطورہ توضیح لفظ حکمت  
 و حکم میں مذکور ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علیل کا ہونا یقینی اور ان علیل کا ان احکام کے  
 متبع میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علیل کے حق میں صلیحت ہونا ظاہر و باہر بیان وہ احکام بھی اگر کسی امر کے  
 تحت ہوں تو وہ امر ان احکام کی صلیحت کہلایک الفتنہ تائق وجود اور احکام ہوں میں ارتباط لازم اور  
 ملاقات عینت و عملہ لیت یہاں شاید کیسویہ پیش آئے کہ احکام دین بمعنی ادا و لواہی ہیں انشاء میں خبر باطن  
 خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو اس میں معروض ہے کہ ادا و لواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے  
 و حقیقت اس حکم احکام میں خبر امر و نہی متفرع ہوتا ہے مثال کے کار ہے تو بیجئے کلام اللہ میں ایک نماز کا  
 امر فرمایا تو یوں فرمایا فاذا طمأننت فاقموا الصلوۃ ان الصلوۃ کانت علی النینین کتابا موقوتا۔ دوسری جا  
 زنات منع فرمایا یون مرایا۔ لا تقربوا الزنا ان کان فاشیہ ساء سبیلہ علی آتہ امر کو مشتمل ہے دوسری نبی کو  
 دو لونجا مروہ نبی کے بد امر و نہی کے وراثت کی علت بیان فرمائی یعنی ارشاد فرمایا۔ ان الصلوۃ۔ الخ او  
 ان کان الخ اور یہ دو لونجہ خبر بین باقی بعض نظائر جملہ ان الصلوۃ کانت کو مثل کتاب علیکم الصیام مشتمل  
 کہنا اور بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو بدل ان الصلوۃ کے انشاء میں ہوئی کوئی  
 دلیل نہیں دوسرے فقرہ مقدم فاقموا الصلوۃ اس خبر ہوئی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو انزل  
 مجانب ہے رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ مائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ ان اللہ امر بالعدل  
 والاحسان الخ و نیز آیت الذین یسعون الرسول البنی الامی الذی الخ سوال کے اور آیتین اور چھین صراط  
 یا ارشاد سپہ دلالت کرتی ہیں غرض اس قسم کے جملے جملة الخ لاجل آیتان اللہ امر بالعدل غیرہ میں  
 بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ نفس میل کو حکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظریہ انجا  
 مذکور بھی داخل امر و نہی رکھا بالجملہ ادا و لواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی وجہ ہے جو موصوفہ ہوئی  
 اس باب فہم سے اسید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو نابل ہو تو اسکا اتنا ہی حاصل نکلیے گا کہ حکم بمعنی امر و  
 نہی ہے مضامین سابقہ تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایاں تقریر گذشتہ کو معلوم ہو چکا  
 کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت امور عقلیہ نقلیہ انکار لازم آئیگا ہاں متاخر فرق ہوگا کہ بجائے لفظ

الحکم لفظ مسائل کیلئے لیا اور مسائل کا ہونا علم پر عقلی ہو یا عملی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے معنیوں میں  
 کی طرف متعدي ہوتا ہے جو باہر ہوتا ہے اور خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ محکوم  
 کے ہونے کی خبر دیتا ہے چنانچہ اتفاقاً نشاندہی اور ماہران کتب بنی پر یہ بات پہلے ہی واضح ہو گئی اور  
 جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر علم میں محکوم علیہ محکوم ہے جو تو اگر وہ محکوم  
 اور محکوم بنی ہیں تب تو ہر امر وہی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہو گیا کہ محکوم ہر مسئلہ میں علم دین میں مامور ہے یا نہیں  
 یا سنی لفظ مامور بہ لفظ نہی عنہ سے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہو کہ ہر امر کوئی کوئی نکوئی بالذات ہو سو جو محکوم علیہ  
 بالذات ہو گا وہی محکوم علیہ یعنی اور علم کے اور طریقہ میں بالذات عاکلے یہ کہ آیا الذین تبعون الرسول اللہ انہم اور غیر  
 انہم ان التبعہ بالعدل والاحسان۔ اور سو اسکے اور آیتیں ذوق فہم ہوتی ہیں بات بردار کرتی ہیں کہ علم خدا  
 و رسول کیلئے مامور بہ کا معنی عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر کی سابق کیلئے ہونا  
 سنی ہوئی کیلئے اسکا سنکر و شمار ہونا بدو اور یہ سننا کہ سنی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ یابن نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت  
 وغیرہ سامان ہوا بیت شمار اور رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جا ہے امر وہی از ذہن شفقت اور اعلیٰ است  
 کہ خدا و رسول کے امر وہی کو معروف و سنکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا ہو گا جو  
 نہ ہو چکا ہو اور کوئی سنکر وغیرہ ایسا ہو گا کہ نہی عنہ نہ ہو چکا ہو غیر مطبق طلب اول سے ہے اعنی ہر امر کیلئے یا تو  
 معروف وغیرہ ہونا اور نہی کیلئے ہی عنہ کا سنکر وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف و سنکر وغیرہ ہونا امر وہی سے  
 مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی ملت مثلاً و صفت حرفیت اور نہی کی علت مثلاً و صفت منکریت یہ توضیح  
 کیلئے ایک مثال محروض ہے شہادت ان کا نہ کان فاحشہ سے نہا بنما فحشا ہوا و فحشا رکبک فی علی فحشا علی  
 تو اب قیاس کی صورت ہو گی نہ فحشا ہے اور فحشا نہی عنہ اس صورت میں نتیجہ نکالنا نہی عنہ ہے مگر چونکہ  
 صلا و طاعت ہیئت حاکمہ لاضع ہوئی ہے تو فحشا کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر وہی کی کوئی نہ کوئی  
 علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور یہ علم احقر حدیث کل مطلع بنم اللہم تشدید الطاعن یعنی جہلہ عیالہ شہید  
 وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بنم اللہم تشدید الطاعن ہر کے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں سو عیب جہر و کون  
 اور جھانکنے کی جگہ کو تک تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو انکے مقابل ہوتی ہیں اور انکے وسیلے سے معلوم

ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل کے مقابل جب معلول ہوئے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہوجاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس علل پر یہی مراد میں عجیبین کہ علل بعیدہ انہی صفات خداوندی جو اہل علی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ و حقوق العباد کی پہل منتفی یہ صفات ہی ہیں مثلاً خدا کی ربوبیت و عظمت عبادت تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر مونا بندہ سے حیا اور ترک فحشا کو مقتضی ہے اسلئے سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ بطریق ہو کہ معلول اور لازم اور ملزم سے منع نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لازم و معلولات کہیں میں نہیں ہوتا یعنی کوئی سطح ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی خاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضا و علل صادر نہیں ہونے بلکہ علل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور صادق و من یوت الہکمت فہدایتی غیر لکھتا ہو گا ورنہ لگ کر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم اندیشا ہی ہے خیر اب بس کیجئے اور اس مطلب کی راہ لیجئے خود میں جب ہر حکم کے لیے کوئی ملکوتی علت ٹھہری اور علت محکوم علیہ قی ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقہ کا نام ہوا تو لاہر متحقق نسبت کیلئے وجود طرفین اسے محکوم علیہ و محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبتیہ علم طرفین کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں تحقیق نسبت اولی کے لیے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کیلئے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کیلئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضروری ہے ایسے تحقق اطراف عقود و معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے مثلاً انکو حد غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر تفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے فیما بین زوجین اور اسی سبب سے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج سوا کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہو گا تو نکاح کا جو

دنیوی یعنی حیاتِ خود ثابت ہو جائیگا لیکن چونکہ عقد کو انقضاء لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے  
 عاقدین کی ضرورت ہے ایسے ہی انقضاء کیلئے بھی متعقدین یعنی متعقدین یعنی متعقدین اور مقصود یہ کہ حاجت سے علیٰ التعلیق  
 علم نسبتہ اولیٰ کے لیے معرفت متعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقد میں اصل مقصود انقضاء  
 ہے اور اولاً بالذات ضرورت ہے تو متعقدین کی ضرورت ہے مگر چونکہ انقضاء بے عقد ممکن نہیں اور عقد  
 عاقدین عقد یعنی بیوع و اجارات میں تصور نہیں تو ثانیاً بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وہ معلوم  
 ہوتی ہے کہ محتاج حقوق بیع و وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حق بیتفا و حقوق جارہ یعنی منافع و رزق کی  
 جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ فوام اس مسئلہ ۱۳۰۱۵۰۱۵۰۱۵۰ کے ساتھ ہے اور متعقدین میں سے مقصود علم  
 تو بہر حال شخص اور عین ہی ہوتا ہے اور اسوجہ اُسکا موجود ہونا وجہ علم اس کے ساتھ ہے۔  
 انقضاء یا باعث وال انقضاء ہوتا ہے اور مقصود یہ یعنی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو تعین اور شخص ظاہر  
 اور اس صورت میں یہ بھی مقصود علیہ ہے جیسا مقصود علیہ اس صورت میں مقصود و سبب ہے اور اگر نقد و عین کی  
 تو در صورت ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا افراد تصور ہیں اور اسوجہ  
 اُسکے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اُسکی وجہ سے عدم انقضاء مقصود  
 نہیں بالجملة چونکہ بیع و ثمن اشیا ثابتہ اور مقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اُسکا وجود محتاج زمان نہیں لکن  
 میں تبنا تحصیل ہو سکتا ہے تو انقضاء بیع بھی دفعۃً واحدہ تصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب  
 انحلال عقدہ انقضاء نہیں ہو سکتی کیونکہ انقضاء اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج یہی بقائیں اُسکا محتاج  
 نہیں بقائیں یہ تو فقط متعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ و سبب عقد و انقضاء سے ظاہر ہے۔ رہا یہ مطلب انقضاء  
 بیع بضر ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا  
 تو اسکا جواب آئے تو یہ ہے کہ ملک میں حیث ہو لا علی التعین کسی مالک کو مقتضی ہے بصورت وراثت  
 ملک کی اصناف بدلتا کی ملک بدلے گی اس واسطے ایسے مطلق میں انتقال ملک کہتے ہیں دوسرے بتدلیک یعنی شرا  
 بلکہ کے قائم مقام اور اسکا نائب ہو جانا اور بالذات کاشتہ کی کے قائم مقام اور اسکا نائب بنانا لازم بلکہ اصل  
 غرض انقضاء ہے چنانچہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجعنا اور اُسکے دار ثوک اُسکے قائم مقام ہونا



بھی مخالف انعقاد ہو گا جو ماقدرین میں سے کسی کی موت کے سبب محال عقد انعقاد تصور ہو گا یا  
 فی الباب ماقدرین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان ماقدرین کی نیابت لازم ہو محال  
 انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک العقلمر متصرف ہوتی ہے جیسا انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں مقدرین  
 کی حاجت سے ملک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر سیسے ملک کو مالک بنادین والوں کی حاجت  
 ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں نہیں ہوتی ایسے ہی انعقاد کو عاقرین کی حاجت ہوتی ہے  
 تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقرین میں سے کوئی  
 مر جائے جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائیگا اور اس حساب سے قائم مقام  
 قائم مقام کہلائیگا اگر اندر بیطل سزاؤ قلم ہوتا تو اس مضمون کے پیش میں بھی باعث انشراح  
 ناظرین ہوتے مگر اس مدد معقول کے باعث اس بالکل نہیں سمجھ کر کہ غرض گیر قلم ہے اعلیٰ بیع و ثمن اور بیع متفرق  
 آن واحدین موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین بیع و ثمن دفعۃً واحدہ تصور ہے مگر منافع  
 از یککہ ثابت و مستقر نہیں ہوتی بلکہ باین وجہ کہ جیسے ابعاد و در فی البعاد مکان پر مطبق ہوتے ہیں حرکات نام  
 پر مطبق ہوتے ہیں منافع جو قائم کا ہیں مانگی تجدید کا مستحق ہوتے ہیں اور انکا وجہ اپنی تحصیل میں زمانہ کا متعلق  
 ہے آن واحدین متصل نہیں ہو سکتا جو انعقاد اجارہ دفعۃً واحدہ تصور ہو بلکہ شدتاً فاشیئاً انعقاد بھی تجدید  
 ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع جو انشیاً تجدید ہیں سے ہیں دفعۃً واحدہ موجود نہیں ہو سکتے اوقبل و بعد مقدرین  
 انعقاد کی کوئی صورت نہیں باقی رہنا انعقاد میں عین اجارات کا لازم ہو جائنا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد  
 واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اقل حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالسنی وعدہ عقد و منافع تجدید نہ نہ  
 معین کو شغل ہے اور یہ لزوم و فاعل وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدید و منافع عقود و انعقادات تجدید  
 پیدا ہوتے جاتے ہیں عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کیلئے جو معتقدین ضروری  
 ہے تو اجارات میں وقت عقد انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں  
 باقی اس قدر لزوم وعدہ کا قابل داد و فرد ہو اگر سارے وعدہ و این میں نپایا جائے لیکن اجارات ذرا غلطی  
 میں بغرض دفع حرج و آسائش خلاف ملاوہ اس لزوم کے جو وعدہ حاصل کے لیے ہے اتنا بھی ضرور تھا

اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی داگیر مقرر ہوئی باہم چھوٹا جارات میں  
 شیعہ شیعہ وقت تجدید منافع عقود و انعادات تجدید ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر ہو تو  
 ورثہ کو حکم استیجار مورث استحقاق استیجار باقی رہے گا کیونکہ وراثت و حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک  
 عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجوہ معتقدین متصور نہیں تو پھر احرام میں وراثت  
 جاری ہو تو کیونکہ مورث ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے باین وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا  
 اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم باشندانہ گو حقیقت سامان منزل  
 بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیع ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزلہ عتاق اور خلع بمنزلہ کتا ہے اور سپر شاہ ہے  
 اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لایب بعد موت نکاح ورثہ کی طرف منتقل  
 ہوتے اور اولاد کو بعد موت والدہ منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب طلال ہو جائیں ہاں ایک شبہ  
 باقی راوہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے  
 اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پاسے جو مستاجر یعنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ ہو و اول  
 مالک ہوتا اور بعد موت وراثت اس کا قائم مقام ہو سکتا شہداء و شہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں ان کے  
 مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر کے کہ شہادت  
 نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر سنوی ہے اسکی خبر خدا ہی کو ہو تو ہوا اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت  
 بلکہ بیع و شرا اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول ورثہ وغیرہ کی جانب خواہ نام ہو  
 خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور کیونکہ وراثت و شترتی مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام  
 ہوتا ہے اور قائم مقام ہونیکے لیے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے بقا و مقام بھی لازم ہے اور جب مقام  
 بحال باقی ہوگا تو لازم مقام ہون کے تو باقی ہون گے لازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام کہتے ہیں پس  
 کے لیے ایک مثال مروض ہے کسی چیت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف مذبت سنگ کے  
 فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مروض کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور کو اٹھا لیجئے اور اسکی جگہ  
 دوسرا پتھر جمادیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چیت بنا دیجئے تو وہی

تحتیت اولی جو سنگ اول کو عارض تھی علی فلاقیاس وہی فوقیت اولی جو سقف اول کو عارض  
تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائیگی اور کسی عاقل کو یہ باطل نہیں ہوتا کہ فوقیت  
اور یہ تحتیت اول ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق  
یعنی چیز اول باقی ہے اس لیے ضروریات مقام اعمی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی  
فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہوگی جو تامل  
تسلیم کجائے کون نہیں جانتا کہ موصوف تحتیت و فوقیت اول و بالذات اجازت میں ثانیاً و بالعرض اشیاء  
متغیرہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل  
سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ثابتہ اور لازم ماہیت  
قابل افکار کا نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنیں گے کہ جیسے یہ حقوق و تحت کو  
بلکہ ایک دیگر فوقیت و تحتیت اول و بالذات عارض ہوتی ہے پہلو سیلان دو فوجیوں کے سقف و سنگ کے  
مثلاً وہی فوقیت اول وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز غریبہ سے نقل ہو جائیں تو یہ فوقیت  
اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی ملکیت اور ملکیت  
اور قابضیت و معنویت اول و بالذات مقام مالک ملک و قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام  
کے واسطے سے مالک ملک و قابض و مقبوض کو یہ تین عارض ہوتی ہیں سوا مالک ملک و قابض و مقبوض  
کے بلکہ ایسے یہ ضروریات مقام تبدیل نہ ہونگے بلکہ جیسے در صورت تبدیل سقف و بقا سنگ مذکور بجا کہ  
وہی تحتیت پہلے جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی  
در صورت تبدیل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب  
وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعوے انتقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے ورنہ  
ملک معنی مصدر جو انقسم لایقی زمانہ میں ہے تبدیل مالک کے ساتھ تبدیل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام  
اعنی ملکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انساب تبدیل یا مقام مقام معنی تبدیل مالک کے  
ملک و تبدیل ان میں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدیل ملک نہیں ہو سکتی

موت شہدا موجب زوال حیات اول ہیں تو شہدا خود مالک ہونگے اس صورت میں نہ اموال شہدا  
قابل میراث رہیں گے بلکہ زواج شہدا کیلئے نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول  
ہے اور وہ حیات جسکے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے چنانچہ ارواح شہدا  
کا ان اجسام سے جدا کر کے جو افعال طرخص میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تسلیخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ  
اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عند ربہم جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شہید کا کیا موقع  
ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات و رشک کے ساتھ  
متعلق ہو گئی اس لیے کہ ورثہ کی حیات بجنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی  
وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اسکے بجنس ہو ورنہ اسکی یہ ہے کہ اموال و ازواج  
دنوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیاوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں درباب منافع دنیوی آلہ  
تمتع اور وسیلہ انتقال ہے بلکہ یہ اموال و ازواج اسی کی آسائش اور اسکے رفع مضار کیلئے مطلق  
ہیں سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ ہو تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہوں گے  
اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم  
کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتقال ہو سکتا ہے تو زمین کے ازواج و اموال کے انتقال کا ذریعہ ہو سکتا  
ہے معہذا ملک شہید کو اگر حال سابق قائم رکھیے اور بجانب ورثہ منتقل کیجیے تو صد ہا دشواریاں اور ہزاروں  
محرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدا میں دو صورت مسطورہ تصرف کیجیے تو کس استحقاق سے کیجیے  
اور یوں ہی رہنے دیجیے تو کب تک رہنے دیجیے اور کب کیلئے رہنے دیجیے ایسے حکمت الہیہی نظر سابقہ  
نفع رسائی اقربا کی طرف جملہ اقرب لکھنا مشیر ہے مقتضی ہونی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسائی  
اموات ملک شہید بھی اسکے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اسکے اجازات خواہ اقسام نکاح ہوں یا غیر نکاح  
ایسی موت پر تمام ہو جائیں نہ ان اگر کسی موت ذیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معافی متفادہ بشرط ملک  
بالذات ہو تو دوسرا العرض جمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا لینے بالعرض ہی کا ظاہر ہوگی جبکہ موت  
حیات جمع ہو جائیں اول سو جب روح کا بدن اول سے تعلق منقطع ہو تو اس صورت میں اسکے اموال و ازواج

بدستور اسکی ملک میں باقی رہینگے اور کسی کو اسکے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ خود قبل موت  
 کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اسصورت میں البتہ اس کارکن کو  
 ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کارکنان امیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء و اشیاء و امال کے  
 نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ کالت ایک اختیار ستار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے  
 ایسے ہی اگر کوئی میت جسکی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی ہو قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے  
 اموال میں اپنا ولیکل بنا جائے تو وہ کارکن فکیل اور کارکن ہی رہیگا مانتہ بنجائیکا اور اسکو اسکو جائز  
 نہ ہوگا کہ سرچوبی خلاف امر ولیکل کرے بالجملہ مدار کلیراٹ والقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض  
 موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اسکی سبب  
 یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سبب موت ہی کی کار پر داریاں ہیں باقی وجہ اس بات کی کہ مدار  
 کار میراث والقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح اور ملک مالکیت  
 خواص و خصائص اسبابکہ ذمی العقول میں سے ہیں اموات مثل جمادات قابل ملک مالکیت و فکیل نہیں  
 سوا اگر کسی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقاء حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح  
 بھی باقی رہینگے اور یہ اختار اور استتاریات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں حاج نہ ہوگا  
 رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و مخالفت کے جو ظاہر ہے محل واحد میں زمان واحد میں  
 کیونکہ مجمع ہو سکتے ہیں سوا اسکے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑیگا جس میں اسکی  
 تحقیق ہو کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت بنوی اور موت و حیات دیگر احیاء  
 اموات میں کیا فرق ہے بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سر  
 انبیاء صلے اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی نسبت بقاء  
 حیات علیہم السلام خصوصاً سر انبیاء صلے اللہ علیہ وسلم وہیقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو مجرد  
 ملاحظہ خصائص و غاوص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معامی کی یہی کہ جیسے اختلاف  
 اوضاع شمس و قمر و اختلافات قمر کو دیکھا کہ ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ قمر

نورشمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسط نے بھی اس کو تسلیم کیا اور یقین کیا ایسے ہی سلامۃ اجساد بنیاء علیہم السلام علیہ الدوام اور حریت بدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول انوار حیات منبطل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسط بھی اسکو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ بیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں یہ بات رسول اللہ صلعم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمدی صلعم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو تبصریح کا ام اللہ و مدیث صحیح سے اب تک معلوم ہوا ہو ہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کہ نہیں کہ اختلاف ادنیٰ شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اسکاتقین ہو جاوے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ بیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اعداءات کو دیکھ کر بیسے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے ایسے ہی امور مذکورہ کے بیسے نیات کو ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لو ازیم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لو ازیم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ بیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیے بلنسبت اور باتوں کے ذیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک انہیں سے اثبات نیات میں کافی ہے کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونیکی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی اور دھوپ بھی اگر بلازم ہیں پر لازم وجود حاجی ہیں بلازم ذات آفتاب نہیں سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر امر لازم حیات و خواص اتفاقیہ ہیں نہیں اس باب میں مستفاد حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو تو ملاحظہ فرمائیے کہ فاعل کو فعل بمعنی

ما بفعل یا مؤنفع کو اعمی مفعول کو انفعال یعنی ما بہ الانفعال لازم ہوتا ہے ما بفعل کا نام ہم قوت فعلی اور ما بہ الانفعال کا نام قوت انفعالی کہتے ہیں غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں وہی کسی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی یا مؤنفع کو قوت انفعالی کی بالضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات کی ہر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم اور لزوم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر ایک کے لئے کوئی قوت بالذات چاہیے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقہ فاعل و منفعل ہیں ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی مگر یہ دو قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے مثلاً نور جس جس کو قوت فعلی آفتاب کی ہے آفتاب کو لازم ہے تو وہ ہو پ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک یعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے ہاں ملک یعنی ما بہ الملک جس کو قوت فعلی مالک کی ہے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے وہ ہو پ جو عرض مفارق زمین ہے لے نور شمس کے جو لزوم میں سے ہے تحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکہ وہ معلول کہیں بھی بے علت تحقق ہوا ہے ایسی ہی ملک یعنی مشہور بدو ملک یعنی ما بہ الملک تحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت اور یہ معلول اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہو گا سلیقے ثبوت ملک یعنی مشہور تقدم ملک یعنی ما بہ الملک پر لاجرم دلالت کریگا ورنہ وجود معلول بے وجود لازم آئیگا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلیگا بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہوا اور معلول کیسے عرض مفارق کا نام ہے یا بن لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر کے عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے یا بن لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اسکے حق میں لازم ذات ہے اور یا بن لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر انفکاک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے

اوجب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اس سے عام نہیں ہو سکتا یہاں وحدت شخصی ہے  
 تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ  
 ملک معنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلا و قہر و غلبہ ضرور ہے  
 سو یہ قوت و استیلا و غلبہ ہی ملک معنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی  
 چاہئے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلا و  
 فیض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور شرا اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض  
 ہیں اسباب ملک بالذات نہیں ہاں باین وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول قبض ہیں اور قبض ذریعہ  
 حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں بالجلد اسوال جو مباح الاصل ہیں  
 جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلا و مملوک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں چنانچہ  
 بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی سبب  
 مشیر ہے کو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی متفرع ہوا و شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے  
 حنفیہ استیلا و کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر وہاب کے لئے  
 اختیار و دشمنی محبوب بتلاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب  
 نہ ہوتی البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع  
 ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضاء مشاکلت باکر وہی ہوتی بلکہ ہذا القیاس غلبہ نما  
 اور ان کے استیلا کو غصب کہتے موجب ملک کفار و مزیل ملک اہل اسلام سمجھتے اور ہر وہاب کے  
 ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ  
 ملک کی کوئی صورت تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا استیلا و  
 شے محبوب کا استرداد بیشک غصب ہوگا علاوہ برین حدود ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاز فعل نہیں  
 ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت بقا و لزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے  
 اور وہ ملزم بجز استیلا و غلبہ قبض اور کچھ نہیں معلوم ہوتا مگر یہ استیلا و قہر محبوب کو دوا ہب کی جانب سے



میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ محبوب کہ کی جانب سے کچھ زور و زہین اگر ہو تو فقط ایک بولائی در قبول و انفعال میں انصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا البتہ ہا بالعرض کیلئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس کچھ ہر ما بالذات لاریب و انصب ہے بصورت میں لاریب محبوب لہ در بارہ استیلاء و قبض و تصرف اسب کا وکیل ہو گا تاکہ اسکی طرف انصاف آتی اور اسکی طرف انصاف بالعرض صحیح ہو گا جب یہ فرق مسلم ہو گا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہو گا اور اس باب میں عاریت و سہبہ میں کچھ فرق ہو گا ہاں باین وجہ کہ سہبہ وعدہ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں سہبہ میں ایک ملک شعیف پیدا ہو جائیگا اور اس وجہ سے استرداد مکرر ہو گا۔ خبر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات تھا جو کسی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بشرط پر ہو تو اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے تو لازم ہے ایسے ہی قوت بتیلا و غلبہ مبتدا قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور یہی دہوپ زمین من حیث ہو کے حق میں غرض مفارق ہے بشرط تعلق فیما بین زمین و دہوپ نہیں کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا بشرط تعلق بذکر آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی ملک اموال کے حق میں غرض مفارق ہے بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سوائی بات کے سمجھنے کیلئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوجہ کی نظر میں کافی نہ ہوتی ہوں ہماری بات پر بھی مانتہ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہو دین کہہ سکتے ہیں کہ ملک معنی غرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطریق قبض حاصل نہیں ہوتا یہی بوجہ و شراد دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلیگا بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ معنی ملک معنی غرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حجت ہے چنانچہ بدیہی ہی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اسہر دلالت کرتا ہے علاوہ

ملک بجز تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم در نہ ملک محض  
ایک اثر متوجہ کا نام ہوگا جسکو ملک معنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہیے ملک بمعوث عنہ ہوگی جیسے  
احکام معلومہ یعنی علت تصرف مالک حرمت تصرف غیر وغیرہ یا متفرع ہوں الغرض ملک بمعوث  
عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات  
میں تصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہی ہوا  
اُسکے جو مالک ہے مالک مجازی یعنی ایک ملک شعائر پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو  
اس صورت میں صورت خلافت نکلتے گی چنانچہ انی جاعل فی الارض خلیفہ میں جو جمیع انحاء  
خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو  
ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا  
وہی ہوتا ہے جو اُس کا کام کر سکے اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نہ ہو  
رضائے خداوندی رہے جہاں اُسکی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نکرے یعنی اسراف نہ کرے  
تاکہ خلافت و وکالت منتقل بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے  
ملک یعنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذمی حق حقہ کی مخالفت سے ذلت نہ اُٹھائے مگر ظاہر  
ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لئے علاوہ  
اُس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے عقل و فہم کی ضرورت ہوئی ایسے ملک  
خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و استیلا حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے دربار ملک  
کچھ مفید نہوایہ بات انسان کے ساتھ مخموس رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی  
اس نعمت سے محروم رہے بالجمہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ  
ابھی مرقوم ہو چکا ہے اس صورت میں لزوم ملک پسندت احیاء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب ہے کم ہوگا  
اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لازمہ حاجیہ میں سے ہے اور ملک معنی بالملک  
لازم ماہیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں

کم فہموں سے باین نظر ڈرتا ہے کہ اونکے لئے اور ابھنے کا سامان ہو جائیگا پر باین امید کہ اہل فہم  
 کو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے دل ناشا کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے  
 اہل مقول لازم ماہیت کی دوہین بیان کرتے ہیں ایک تو ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں  
 دوسرے یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے دوسری  
 صورت میں وجہ لزوم یہ کہ بیسے علت معلول جدا نہیں ہوتا یہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا  
 بانیہ ہر مضمون کا اتصال انہی تین نچہ پر عرض ہو چکا اسلئے معلول کے ساتھ علت و نہ ہوگی اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے  
 ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا  
 نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم میں علت  
 و المعلوم نکلا تو ہیچ نہ ان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے ادرقم ثانی کو لازم وجود  
 سمجھتا ہے پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام  
 ہوگا اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم میں بالمعنی الاخص ہی ہوگا چنانچہ اجزاء آئندہ میں  
 افشا رائفہ واضح ہو جائیگا ہر حال حد ذاتی یعنی مشارالہ کو اس کے موصوف بالذات کو حق میں  
 لازم ماہیت سمجھے ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم  
 خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں پھر یہ لازم ماہیت اگر منفعل کہی جائے  
 متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ  
 شرط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے اور وہ شرط و موصوف بالذات منفعل  
 کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا ہاں باعتبار وجود کے صفت  
 مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تفسید و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت  
 وہی صفت موصوف بالذات ہے پر نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہدیتی ہیں  
 دہوپ کہ حقیقت تو اوسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں  
 بالعرض ہے اور پھر دہوپ جو اوسکو کہتے ہیں تو باعتبار اتصاف ارض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے

اسکایہ نام زمین تو یہ دہوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار  
وجود کے بعد لحاظ شرط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبالغہ  
نہیں یعنی بوجہ اختلاف مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر معمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں  
موجود ہونا معنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاف پر موقوف ہے تو مبادی  
منقطع ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی کے  
کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے اس حقیقت حاصلہ  
کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پیر مردان حق شناس ایک کے حق میں فقط دوسرے  
کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازمیت  
کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قیام  
میں خل ہے بالجملا لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جس کے تحقق میں فقط ماہیت تنہا کافی ہو  
کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاف و ارتباط کی حاجت نہ ہو سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور  
کسی کو میر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے  
خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو انہیں لازم وجود  
خارجی ہنہ لازم کے ساتھ خارج میں موجود ہے ہاں سبیل اور احوال میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ  
خارج میں ہے تو یہ زمین میں ہے ورنہ لازم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات  
دوسروں کی طرف سے عرض و تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عرض  
ہوتی ہے اور زمین پر تختیت آسمان سے آتی ہے اور اسل فوقیت زمین کے ساتھ اور اسل  
تختیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں  
ہوتے تو قبل تعدی انکے لیے کوئی نام تجویز کیا گیا جیسے دہوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ پابستبع  
قیام فوقیت بالارض اور قیام تختیت بالسماء ترفع ہو جائے اور ان اوصاف کے عوض میں جو  
دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی بالجملا لازم وجود

خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے یہی بات  
 کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ  
 کی وساطت و اعانت ظاہر ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں  
 صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ  
 میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العرض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ  
 ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں پر ہر ایک کے لئے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے نہیں  
 کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف  
 بالعرض نہ کون کہہ دیکھا کہ وہ رنگ کچر کچر ہو واسطہ رنگ نہ عارض ہوتا ہے کچر کی صفت ذاتی ہے ورنہ  
 سرخی نیلک وغیرہ کچر سے کے ساتھ دائم قائم ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اُسکو لاحق  
 ہو سکتا ہاں اجزا نیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر بجا ہے گو بنظر تحقیق عینیتیں اُنکے  
 حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب اُن کو بھی لازم و بود خارجی  
 کہتے ہیں لازم ماہیت نہیں کہتے ہے اوصاف انتزاعیہ اُن میں سے اپنے موصوفات کو اگر  
 کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے ہاں لزوم موجودات  
 ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے  
 قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و  
 مفتاح و دست دوام ذاتی ہونا کیونکہ لازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں بیضے  
 ذات اُن کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا رہا یہ خلجان کہ اگر  
 حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات  
 چاہئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علیٰ الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے  
 دست و مفتاح و قلم کے لئے واسطہ فی العروض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے  
 کہ میں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے

دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل درست و ظم و منقلح کو دائم نہیں اس صورت میں جو ادھی  
 سہی کفہ ہے مگر بالانحصہ بندہ ہیچمان ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات وبالعرض شیون جو دیتا  
 اور اقسام کائنات میں سے ہیں عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت علمی ہے  
 بان بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے  
 سامنے علمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ  
 ایک امر علمی ہے دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے بلکہ دھوپ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم  
 نہیں مطلق معلوم ہوتا ہے تو ساری معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل و نهار و تواریر  
 نور و ظلمت کے اعراض و زوال نور مشہود ہونے کو کیسویہ نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان  
 نہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے کچھ سمجھتے تو ساری ہی کو سمجھتے شرح اس محال کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے  
 وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا ورنہ وجود بھی علمی ہو تو پھر جو عدم اور کیا جو وجودی  
 ہو اور جب جو مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لازم وجودی ہو گا کیونکہ وجود مطلق تو وسیلہ عدم  
 مقید ہو گا ورنہ مقید اسے بنفسہ لازم آئیگی اس لئے کہ ماوراء ہونے تو عدم ہی سے ممکن ہو گا  
 تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ القید ہو گا مگر لحوق عدم بالوجود بطور سر بیان تو تصور ہی نہیں ورنہ  
 انصاف الوجود بالعدم اور انصاف الشے بصدہ لازم آئیگا بان لحوق ہو گا تو بطور بیان ہو گا۔ اور میں  
 جانتا ہوں کہ طریمان بحر عدم کے اور کیسا کام ہی نہیں سطح و خطوط و نقاط جنکے لئے حلول طریانی  
 تجویز کیا ہے غور کیجئے تو اتہا جسم اور اتہا سطح اور اتہا خط کا نام ہے یعنی اس سے اے جسم و  
 سطح و خط نہیں بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور بیان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سو اس کا حاصل فقط  
 یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے  
 نہیں جن جو علمی کہیے بالجملہ وجود مقید بھی ہو ایک وجود قلیل اور محصور باطلالہ العدم ہے مثل وجود مطلق جو  
 ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں قلت کثرت کا فرق ہے مگر عدم لائق بالوجود بھی  
 بظاہر نہ وجودی لائق ہوتا ہے جیسے مکان زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر قاری سے دیکھئے

تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے چوتھی تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ الوجودی الدار کے معنی ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں سو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمكان المحسن اور تقیید المكان بالوجود المعین یعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ علمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ ممکنہ متعدد ہاں جمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کی اختصاص کر بعد حرکت سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی اسجگہ پر یہی صورت رہے کہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے سو اسکو بجز عدم اور کاہر سے تعبیر کیجئے مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے کہ حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جسے حرکت وجودی کہا ہے اسکے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہیے اگر مصداق حرکت ہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالنے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف سوان و وزن سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جسکو اختلاف ماہیت لازم ہے متعین نہیں اس لئے کہ تفاوت مقدار و اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اسکا عدم ہونا ظاہر ہے اور تو اس خصوصیات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امحصلا نہیں اسکی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے سو ماہیت حرکت و سکون تقابل تضاد کیسے یا تقابل عدم و ملک ایک امر ایک کے تقابل ہوگا مجموعہ امرین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو ہی تو سکون سے حسین فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا علاوہ برین حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو اور اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو تو اور کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تقابل اپنے بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب علمی ہر انقسام بالعرض و بالذات سے اسکو کیا کام ہاں اختصاص مکان یا چاہل سکون ہے امر وجودی ہے سو اسکو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات

الارباب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل ابعاد و ثلثا نہ ہونا خود اثبات جسم  
 میں سے بڑے اسکے متصور نہیں ہاں اختصاص کسی مکان خاص کو ساتھ البتہ ایک عرضی جو اس مکان  
 خاص کی طرف سے جسمین یہ اختصاص بالذات جو اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب  
 اور یہ تار شاد فرمایا میں بالحد جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کیلک فریغہ اور وسیلہ اور واسطہ  
 حامل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں  
 کافی ہوتی اور چونکہ لازمات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی  
 اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا  
 موصوف کے لئے بالذات حامل ہوں نہ کہ بالعرض اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار  
 صدق ہے اور ایسی تخصیص منظر تامل لازم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم  
 وجود کا نسبت ایک دوسرے کے قسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار انضمام  
 کچھ فرق نہ ہو گا ورنہ جو بالانضمام بالعرض ہوگا ہاں دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ لزوم  
 کیلئے دوام اور علاقہ موجب دوام ضروری ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اسنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت  
 کیلئے لزوم تحقیق ہے ایک منفصل چاہیے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف  
 بالذات موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعنی لازم ماہیت کو پہنچا دیں خواہ ایک امر متعدد  
 ایسے ہی امور کو اس پیچیدان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہو اور کیس کو فہم ہو تو اسید ہو کہ یہ بھی سبھی کے در اصطلاح  
 قوم میں ایک واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر نادوام ذات منفعل اعنی موصوف  
 بالعرض ائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق  
 جب یہ بات نہ نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقا، ملک، نکاح و سلاست جسد نہ ہو سکی  
 بقا حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا وہ ہو چکے طلوع آفتاب پر تو اس صورت میں حیات بجائے  
 آفتاب اور قوت تملک اعنی قوت استیلا اور قہر و قبض نہ ہو سکی بجا و شعلہ اور سوال و ازواج مطہرات  
 رضی اللہ عنہما جن میں اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بہرہ زمین و درود و اور و اشجار و شایعہ کے عرض



قوت تملک مقابل شعاع اور حیات قابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع  
 علاوہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم اختر بھی جوابی مشرف بلا حلقہ ہوی ہے اس پر دلالت کرتی ہے  
 اور لیکن یہود ذات آفتاب جو فقط ایک قسم کر دی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ مقتضار  
 جسمیت میں نہ مقتضای کریمت اور ہم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو لازماً خارجی چھوٹا لازم ہے  
 بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہوگا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں اس صورت میں ہم کہیں مگر حیات کا مصداق  
 حیات مع قوت التملک ہے خیال سے نزع لاحتل سے کیا حال یہ بات علم ہوٹا رہی ہے کہ نور آفتاب کے  
 حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی  
 انشاء اللہ تامل نہ رہیگا کہ قوت تملک حیات کیلئے لازم ذات ہے یا بملکہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ  
 کسی اور امر کے ذات ملزوم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو واسطہ فی العروض اگر واسطہ  
 فی العروض ہو تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہو تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت  
 کی دونوں چیزیں کار گزار و ممتدگار واسطہ فی العروض ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ  
 فی العروض پہلے ہوگا پھر نانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر انشاء اللہ مخفی نہ رہیگا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق کو بھی اگلی  
 اس صورت میں کوئی فہم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے  
 بالبدلتان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب معنی جسم  
 مخصوص کر دی اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو اگر سے ورنہ اور اجسام خاصہ اجسام کر دی سبکے  
 سبب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم  
 وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جسکو  
 واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت  
 ہی نہ کرے گی جو یوں کہیے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم  
 اور ذات لازم کے تصور کو ہرزم باللزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاً اور قوت تملک کثرتاً  
 موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا

لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مغایرتی ہو سکتی ہے  
 امر ثالث کے باندہ ہے جو اسے لازم بنجاتا ہے اور لازم حقیقی وہ لازم مابین ہے اور نیز لازم مابین کی حقیقت  
 اور نظر فائز ساوی لزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم  
 ہو چکا ہے کہ ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کذا لا یصدر الواحد الا عن الواحد والعاقل تکفیه الارشاد  
 باقی ہے لزوم وجود خارجی وہ بیشک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب لزوم کے  
 حق میں وصف بالعرض ٹھہر اور لزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لازم موصوف بالذات کو بھی  
 وہ لازم ہو اسکا وصف بالعرض ہی اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدعجاولی اس صورت میں  
 لازم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہوگا کیونکہ قوت  
 تملک اور حیات میں اتنا انفاکال نہیں اور نور اور آفتاب میں انفاکال ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی لالت  
 وجود حیات پر نور کی دلالت ہے جو آفتاب پر کرتا ہے بدراج بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کسی اور  
 چیز سے وجود قوت تملک تصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو  
 اور یہی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک جب شناوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ بے شک لالت  
 کرتی ہے ایسے ہی ملکیت اسماوال اور ملکیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکورہ  
 دلالت کرتی ہے یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں ملکیت و ملکیت قوت مطلقہ پر اور ملکیت و ملکیت قوت  
 یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت نامہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض  
 امور مذکورہ وجود حیات پر استدلال کرنا فور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑا ہوا ہے باقی رہا  
 نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لزوم حیات کی عدم وضاحت آخری ق کو دیکھ کر کوئی یہ کہتا  
 دیکھاؤ کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لزوم حیات سے بڑا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت  
 کا ماحول فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کیسے ہو جاتی ہے اور لزوم حیات پر کوئی کوئی سطح ہوتا ہے لیکن  
 اطلاع لزوم عام ہو یا خاص ملا استدلال اطلاع لزوم پر ہی اطلاع لزوم پر نہیں سوا اسکا حال پہلے ہی  
 معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لزوم مابین کی اطلاع کے بعد لزوم مابین ضروری ہے اور لزوم وجود

میں اگر ہوتی ہو تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت میں تو ذات ملزم فقطیات لزوم فلازم دولت  
ملک کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں ہے واسطہ کام نہیں چلتا  
اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہو گئے کہ نظریت اس کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم پنج میں نہیں ہو غرض  
یہاں اسی بجا نب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں معنی بجا نب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم  
بسیا ظہور ہو کہ اسکے ظہور کی وجہ سے لزوم کو صفت ہنیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم میں کہلا  
لگتا ہے اور ظہور لزوم باوجودیکہ مستبہن النیر نہیں پھر بھی لزوم کو صفت ہنیت تانتہ نہیں آتی غرض  
لزوم فیما بین حیات و امور تانتہ مذکورہ بہ نسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہو تو امور تانتہ  
مذکورہ کی ثبوت سیات پر استدلال کرنا طبع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہو گا ہاں  
اسی بات مسلم کہ امور تانتہ مذکورہ وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال آتی ہے اور اس استدلال میں وضع  
ثانی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور علم منطق میں محقق اور مہر ہے کہ وضع ثانی منہج وضع مقدم  
نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ امور تانتہ میں کیا انبیا کے احوال میں میراث کا ہونا ہنوز محل نزاع و شیعہ اسلم  
نہیں کہتے معہذا عدم توریث انبیاء کی حیات کو ثابت کرنا میں مسادرہ علی المطلوب کیونکہ شہادت بتنا  
اصل غرض اثبات حیات کر صحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی پھر جب حدیث مذکور ہے  
وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار  
سیات پر دلالت نہیں کرتا اگر لحد و لمحہ بلکہ پھر دوپہر کیلئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ ہے اور انقطاع  
کلی ہو جائے اور بعد از ان بہر دستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں  
کچھ فساد نمایاں نہ ہو گا لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہیگا نہ ملک اسواں باقی رہیگی بلکہ قیلولی ثانی  
از قبیل حیات اخروی ہو گا غایہ مافی الباب اور وہ سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قباحت  
ہے آخر حصول حیات ازروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے  
اول قبر سے اوٹنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں محدثوں کے سوا چوتھا خضر یہ ہے کہ علماء متقدمین  
نے حرمت نکاح ازروی مطہرات کو انکے اہمات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے حیات نبوی کا مشعر

سمجھا رہی تھی کہ سکوہ نبوی غیر مدلولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر طاعت تک سب سے جائز رکھا ہے اگر طاعت  
 ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدلولہ بہا کی کیا خصوصیت تھی مدلولہ بہا اور غیر مدلولہ بہا دونوں کا نکاح ایسا  
 کو حرام ہوتا یہ چار خدشہ جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو یقیناً استدلال کو مخدوش کرتا ہے باقی تین باقی ایک ایک  
 استدلال کو مخدوش کرتی ہیں علاوہ برین پانچواں ایک معارضہ موجود ہے کہ اول تو ان کی وفات اور آپ کا انتقال  
 ہزاروں آدمیوں کے انگوٹے دیکھا دوسرے جناب لدی غرامہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے  
 فرماتے ہیں اے محمدؐ وہ تمہارے جیسے تھے ہیں کہ تم بھی مرنا والے ہو اور وہ بھی مرنا والے ہیں پھر جب جناب لدی  
 غرامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دینے پر ہزاروں کسان آپ کا انتقال ہو چکا ہو تو ستر قمرنا  
 بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپؐ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا ہے ان خدا  
 خبر اور خبر ستر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو حکم قوا عدل تعارض  
 تسلیم بھی کیا جائے گا اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اسکے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں  
 انگوٹے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے کچھ خبر نہ چلی گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا شل حیات شہدا  
 سمجھا جائیگا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد و کذب ہے  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال ان تک برابر ستر ہے اس میں انقطاع یا تبدل نہیں  
 جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا چنانچہ بعض مضامین میں بجا ہے ستر ہا میں یعنی غرض  
 اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک بھی سو وہ بھی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو  
 اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدا اور حیات ثانی مانع ترتب میراث  
 نہیں اور علی القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرضت پانچ خدشے ابھی باقی ہیں  
 اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بہ ترتیب ان خدشات کو جوابات سرور میں  
 ملاحظہ فرمائیے گا اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اپنی ہر تو ہو چکا ہے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی  
 آتی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہیں مگر وہ کچھ مفید یقین طلوع ہونے میں کیسکو  
 شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہو نہیں بھی متر و نربنا چاہئے ہاں اس استدلال اور اس

استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو خدا اللہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی ہو کر بلکہ موثر لاث معلوم سے حیات پر استدلال اور سے آفتاب پر استدلال کر نیسے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع تالی منتج وضع مقدم ہو کہ ہوتا ہی بلا سہین افادہ یقین کافی ہے سو وہ بفضل عمل پہلے ہی حاصل ہو دوسرے یہ کہ استدلال اتنی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو نتج وضع مقدم نہ کرنا دلیل کافی ہے تو از مہیت کلاسی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہونی تو ثابت ہو چکا ہے وضع تالی منتج وضع مقدم نہ ہو سکے کیا معنی دینا یقین جیکے یقین ہونیکا تمام عالم یقین ہو یقینی نہ ہونیکے ہو پ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سن کر اسکو پہچان لینا اور عجرات و انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یہ فونکہ یعرفون انہا ہم اسکی گواہی پر سب یقین جیکے یقینی ہو نا ہی ہے یقینی نہ ہونیکے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو ہمیشہ مدہ عالم حاصل ہوتی یقینی نہ ہونیکے علی ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسطرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے ہونے کا باننا جو بوسیلہ آثار معنی معاملات حاصل ہوتا ہے یہ سب علوم رائگان یا مینگے اور یہ احکام لائندہ و لا تحسی جو ان علوم پر شفرع ہوتے ہیں مترتب ہونے پانینگے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکا ایسا یقین نہی کہ ایسا توحید و رسالت وغیرہ کیلئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مفسدات تعریف یقین وطن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ ضرر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اسقدر کافی ہے کہ نشا از ترب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اسکے کہ موثر لاث مذکورہ ہی حیات کو دریافت کرین میاں کا یقین توحید و رسالت و یقین ہو کہ ہو گو مایں جو کہ یا اعتقاد عقائد ضروریہ میں نہ نہیں اسکا حاصل نہ ہونا

بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں جب جائیداد ہو تو  
دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے الغرض استدلال اتنی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منہج نہیں ہاں  
یوں کہیں کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا سبب یا معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل  
کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل  
ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم  
کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید  
یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت  
ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاہرم مفید یقین اور وضع تالی منتج  
وضع مقدم ہوگی سو استدلالات مذکورہ سبب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً  
اس کے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسو ہو تو  
اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم یا مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم یا مؤثر خاص کی تخصیص  
ثابت ہو گئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا یعنی جتنے  
خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ساحرون اور کاهنوں سے بھی ایسے فقاہل وقوع میں  
آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل  
صدق و عفاف و نہد و غیر خواہی خلافت جو بعد تجارب کشیدہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے دوسرے دعوی  
نبوت کر کے خوارق کا کہنا ناموافق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے  
سحر و کھانت نہیں ورنہ اول تو ساحرون اور کاهنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا  
ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے انصاف و البتہ ہوتے ہیں دوسرے ساحر  
و کاهن بھی دعوی نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور سحرات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز بنی نبوت  
کی ممکن ہی نہیں جو مورد نکالیف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہ کچھ دکھلا دے کچھ توچھلے پھینکے  
باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے نئی ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں کہ کسی

دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی ہے سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکور معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے گرمی تیل شہد سرکہ وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لئے نسب و مصاہرت و رنماع وغیرہ اسباب محرکہ کا پیش آنا اور عدم توریت کیلئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اسکے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موقع خاص میں یعنی سلامت جسد بنوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت اموال مقبوضہ حضرت صلعم میں اگر غور فرمائے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سی ہو ہی نہیں سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں شرح اس سما کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے قطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اسناد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے کے لئے کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع ہوتے تو زمین سبب خیم کر جاتی علاوہ برین احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صورت مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت اگلی رہی حرمت یعنی مشہور رسودہ اگر ہوتی تو بوجہ ناپاکی ہوتی سونا پاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سبب ناپاکیوں کے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تو مٹے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مٹھرو مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اُسپر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت کو احترام یعنی یکے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اُسکا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر جمادات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سب متین اور متین میں سب بنی انبیاء سب سے زیادہ محترم و مہر خادات میں متین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے زیادہ کم سو اگر اُسپر وہ چیزیں جو اشرف واسطے ہیں حرام ہوں

کو کچھ عجیب و غریب خصوصیات تھیں اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد  
 از مرگ جسم مردہ بمولد جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات  
 زندہ نہ کیے مردہ کیے اُن کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں ہے جانیکہ انسان بلا اس  
 صورت میں اُن کے اجساد کو دخل جس نباتات رکھنا بھی غلط ہے پھر حرام ہونے کی کوئی وجہ ہے  
 النفس و حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات  
 کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے ہونے کے کیا معنی اس طرح کی  
 حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب و حرمت وغیرہ  
 محض معنی طبیعت و خاصیت و غیر طبیعت و غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی  
 العقول میں سے کیسی خاصیت اور طبیعت ہے تو اسکو بابت اُس کے مامور بہ اور اُس صفت کے  
 عدم یا اُسکی ضد کو حرام کہہ دیا ہو گا سو اسکا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے نتیجہ و یونانی  
 ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوتی  
 چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت و حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہوتا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت  
 ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو منقضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو  
 اُن کے اجساد میں اور اور و نکلے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یا نار کوئی بردا و سلاما  
 خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے غلے العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح  
 نہیں صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جبکہ غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ  
 و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں انکے لائق انکے لئے بھی احکام ہیں  
 سمجھنا ان احکام کے انکے موطن بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا  
 کہ تو بھی مامور ہے اپنے اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جسے ہوا پر لعنت کی  
 تھی یہ نہ کہ لعنت نہ کہ یہ مامور ہے اپنی سیر و ولایت کرتا ہے کہ اول تو انکو ذوی العقول ہونا چاہیے  
 شرعی ہوئی نظر جو اس تک رسائی میں ہے اور اس تک رسائی میں احکام کے اتمام یا ابطال پر ہے



طباع پر قائم ہیں اور یہ شان کفیل یعنی جن و بشر سے بہت متبع ہے تو یہ ان کے علوم اور ارکات و  
 وادات کا اختفا اور وہ تمام عقل احکام کا استبعاد اہل عقل قاصرہ کیلئے جنگو کم عقل معقول کہتے ہیں  
 اور یہ اس وجہ حیات کو عوارض مغارقہ میں سے ہیں بزم خود ظاہر بیخون کو لازم حیات نظر آتے ہیں عیش  
 انکاسی تحقیقی امر وہی ہو جاتا ہو مگر حق ہی ہے اور اہل حق سے ہکا دیدہ بصیرت کشادہ ہر وہ خوبیاں ہی ہیں  
 کہ سو جن و بشر سب اپنے کام پر باروہ اختیار قائم ہیں مگر چونکہ اہل جن و بشر انہیں عصیان خداوند  
 نہیں اور اس سبب انکا حال کیساں رہتا ہو دوسرے حواس اعضا جو طریق ارک و زحام اور ان میں  
 اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ارک و خواص حیات میں سے ہیں پائی نہیں جاتی تو انکا ارادہ مخفی  
 و مستتر ہے اہل معقول جنگو عقل سے بہرہ کہ ہے اسکو طبیعت کہتے ہیں اور اسکی تعریف میں فاعل بے  
 ارادہ کہے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ  
 متعین ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ وہ اسکا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے  
 بہر حال فعل فاعل ارادے اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے  
 دیکھو تو انہیں میں داخل ہے الغرض اہل عقل قاصر جنگو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوی  
 العقل کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو  
 تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرد و مرد و اور اول  
 زنانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالتم تسلیم کرتے ہیں بنائات و جمادات  
 میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو  
 بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کہ وہ وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہوا درسی  
 میدان میں یا اسکے قرب جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑی ہوئی ہو  
 یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اس کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اونچا بلند  
 ہوا ہو تو پھر وہ بیل اسپر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علیٰ لاشعہ  
 سیدھا ہو کر جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر پھیلی آجاری کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے

تو اس میں بڑک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائیگا شعور ہو تو یہ بات خالی علم شعور سے معلوم نہیں ہوتی ایسے وقائع نادرہ کو جو گہرے بیگاہ واقع ہوں پھر اسے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچا دیکھتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی بغائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہ الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسول علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے جسدا انبیاء کی صحیح وسالم سنی پر ایمان ہو تو اسے بھی ایمان و قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ اسکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم تو نہ بناتا و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہی غایتہ مانے الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقایق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعین احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طبعاً کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہوا و نہی بھی تو کثیر ہو جیسے زمین کی نسبت جسدا انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت کے ایسے مواقع یقیناً وجوب و حرمت معنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے و جزا ترفع کی یہ کہ معنی تحقیقی وجوب و حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی تحقیقی نہ بن سکیں سو یہ بات جب بھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے الغرض حرمت مذکور حکم ایمان حقیقی ہے اور بننا اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ جسدا مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اسوجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جیسا کہ ناپاک تو بدرجہ اولے ناپاک تھے بدرجہ اولے حرام ہوتے علیٰ ہذا القیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں اس صورت میں ہو نہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام جسدا وجہی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اُس کو زمین پر چندان توقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اُس پر منفرع ہو باقی بعض شہداء و صلحاء کہ جسدا

بعد از منہ طویل صبح و سابلیم شہود ہونا علی ہذا القیاس کنگر و ٹکی جڑ کی بڑی کاسالم رہنا چنانچہ  
 جانشین صبح اسپر دال میں قطع نظر اسکے کہ اس طرح علی الدوام رہنا کئی میل سے ثابت نہیں  
 یہ ضرور نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو انکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم بعض  
 اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام  
 مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ  
 ایلا میا نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ  
 ادب جیسے گائے بیل کسی پر کا عطیہ ہوا اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت  
 جیسے پران کہ نہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل جنون وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء  
 بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندیشہ ایذا زہر و تکرہا سکے ایسے ہی زمین کے نکھانے کے لئے بھی  
 کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہوا اور شہداء و صلحا کے  
 اجسام کے نکھانے کی وجہ تلا ادب ہوا اور کنگر و ٹکی بڑی کے نکھانے کا باعث مٹلا عدم قدرت ہو یعنی  
 بوجہ سختی اسکو نکھا سکتی ہو علاوہ برہمن انبیاء کے سوا اگر انکے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اور انکے  
 اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کہیہ  
 نقصان ہے ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں  
 چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعمیٰ حرمت ازواج اور عدم توجہ  
 احوال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونکے اور اور دن میں بوجہ معلوم ہونے حیات کے  
 کسی وجہ دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی بہر حال ہمارا استدلالی سیات انبیاء  
 نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احوال سبب دیگر یا شبہ القطار حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں  
 تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں اور حرمت حسب تحریر بالا بوجہ حیات متصور نہیں رہنا سبب  
 حافظ قوی اگر موجب سلامت حدیث تو قطع نظر اسکے کہ جو اسباب حیات میں معروف ہیں جس طرح تیل  
 شہدہ کہ اس جگہ بالیقین نہیں تو صحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ

صورت میں کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکیوں کی پیش ننی کے لذیذہ سے شہد کو کھایا  
یا عافطان سرکاری کے لذیذہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں صلاح الایمان  
نیت نہ دوڑائے مگر غلام ہے کہ اسکو حمت پر متفع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تموری  
دیر کے لئے مکر کچھ زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی سم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے  
کسی جانور کو ذبح کر کے پیل چپال کر پکار رکھے اور قبل اسکے کہ کھانے یا پین کیلئے اعجاز یا کر امت سے  
وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل ذبح بے کئے اسکے گوشت کو بحالت زندگی فوج کر کھانا حرام تھا  
اور علی ہذا القیاس بعد زندگی اسبطر ح سے کھانا حرام ہے اور یا بین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا  
پر کھانے کی فرصت ملی ایسے ہی در صورت انقطاع حیات حلت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت صحت  
زمین کھانے نہ پاؤ اور اسوجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجیب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت  
نہیں غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جسے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بحر حیات تصور نہیں اور جب اس سبب سے  
لئے نقطہ ایک ہی سبب ہوا جسکو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور افاقہ نہیں  
ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور  
بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے  
بحر حیات اور کوئی سبب نہیں رہا جزا مکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر سلامت اجساد  
بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب کے  
اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان جیسا یہاں قانع یقین نہیں وہاں بھی ہوگا اس امکان کو سبب  
آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی  
یہ تردد داخل وہم رہیگا اور صاحب تردد وہی کہلائیگا اور یہ فرق ظہور نور اور وضع آفتاب اور  
اختفاء سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسکی وجہ سے اسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محال استدلال  
میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کیسے اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعویٰ میں قانع اور ہمارے  
مطالب کے مخالف نہیں اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ملازمت پر یہ ظہور دلیل اور وضع

مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسری استدلال کے ساتھ قوت وضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کی ہے  
 ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں بھی ممکن  
 دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام خاص پر واضح ہوں استدلال جس میں پُرینکا کہ دلیل مدلول میں ارتباط ملازمت  
 معلوم ہو پھر اسکے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل مدلول میں کوئی بھی  
 وضاحت کیونکہ ہوا استدلال خصوص نہیں سوس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور استدلال جس سے  
 حیات پر استدلال کہ نادونوں برابر ہیں اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال  
 آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و  
 عام کو معلوم ہوا کیلئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہو اور سلامت جسد اور اس کا  
 حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہو تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا  
 ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ  
 ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں  
 ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا  
 ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توحش  
 کا حیات کے ساتھ اختصاص سوا سمیع سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے  
 استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات بنوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے  
 استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام امت کیلئے اپنا ہوا یا بیگانہ عام ہو سوا ایسی حرمت جو حیات نفع یا عدت  
 اور کسی جبر سے متصور نہیں کیونکہ اول تو اسباب امت مندبہ رکوع حرمت علیکم امہا تکم الخ وغیرہ میں ہے  
 کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اسکی وجہ کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو ایسا سبب ہے جو  
 زندگانی نفع یا عدت سے چھین لفظ و حصنات نکاح کرنا یا کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہو چکے جیسا نور بقدر  
 معلوم کیلئے سوا آفتاب کے اور شو کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کیلئے آفتاب کو کوئی سبب  
 نہ تھا ایسا ہی حرمت عامہ کیلئے سوا زندگانی نفع یا عدت کوئی علت نہیں مگر غرضی علاوہ برین جملہ اہل اکمل

ماوراء ذلک اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کی حرکت کا اور کوئی سبب مسموم نہیں  
 اس صورت میں حرمت عامہ کیلئے سوا زندگی نزع اور عدت کا اور کوئی سبب نہ ہو گا بلقی  
 رہا اختصاص علم تو ریت سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت بمعنی  
 موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے نہ کہ اصل  
 موجود ہی پر موانع خارجیہ یا نفع ظہور اثر میں جیسے ایام سفر میں فرضیت مسموم بمعنی مقتضای نسبت عبودیت  
 و عبودیت موجود ہی پر وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو اور ہو جائے ہی پر موانع خارجیہ یا نفع ظہور  
 اثر میں اگر نذر اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا ہو جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہو گا  
 مانع خارجی یعنی فوریت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہوا کہ اس  
 حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہر وہاں یوں نہیں کہہ سکتے  
 کہ اصل حکم مسموم موجود ہی ورنہ لازم آتا کہ مسموم قبل رمضان ادا میں موجب ہو جائے تو ظاہر حال یعنی عدم  
 عقاب میں اس زمانہ کا روزہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ رکھنا ہر  
 ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے لا نورث فرمایا ہے لایرثنا اجد نہیں فرمایا اگر لایرثنا  
 فرماتے تو بیشک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت بنوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث  
 کی جانب کچھ عند نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہیں اور لا نورث میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت  
 ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور مورثیت کو صحیح ہونے کی بجز حیات اور کوئی  
 علت نہیں صاحب مال اگر زندہ ہو گویا ملک ہو اسکا مال اسکی ملک میں نہ ہو گا اسکے وارث  
 اسکے دین پر ہوں کہ ہوں قاتل ہوں کہ ہوں غرض اسکی جانب صفت مورثیت ہی نہیں  
 اور اسکا مال فعل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسیکے وارث ہونے کی نسبت آئے کیونکہ مورث  
 کی مورثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے عبودیت مطلق کی عبودیت یعنی وہ با  
 جو مشا امتحان عبادت ہے عبادت کی عبادت سے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی  
 مثل اور مسموم دین کے استحقاق عبادت نہ ہوتا بل مورثیت و عبودیت انتزاعی جو

بعد تعلق وراثت اور صد و عبادت ہو رث اور خدا کی جانب ثابت ہوئی ہو البتہ وراثت اور  
 عبادت متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں ہو رث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ماوراء  
 علیہ فعل ہو جو مصطلح نجا ہے اور وقوع فعل بیشک صد و فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت مفعول  
 بمعنی من یقتنی وقوع الفعل علیہ ہو اور استحقاق اور اقتضا صد و فعل صد و فعل سے لاجرم مقدم  
 رہی یہ بات کہ مقتنی تعلق وراثت کون چیز ہو سو وہ موت ہو رث سے اور وہ بیشک وراثت و رث  
 اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر نظام ہر مفہوم کو موت و مورثیت مراد نہیں ہوں پر مضاف  
 کو دیکھئے تو مورثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث سے نفی ہے  
 انبیاء کی تکلیف پر غرض لاورث میں مصدر مچھول یعنی منی للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی ہے  
 مصدر منی للمفعول بمعنی من یقتنی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے کیونکہ مصدر منی للمفعول بمعنی واقع علیہ  
 الفعل کا عدم مصدر منی لاغافل کے عدم کی فرع ہے جیسے اُسکا وجود و تحقق اُسکے وجود و تحقق کی  
 فرع ہے اس صورت میں مقتضا حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم یہ ہے  
 کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی  
 نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس کی اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب بالا ہو  
 یعنی لایرثنا احد فرماؤ علاوہ برین جملہ ماترکناہ صدقہ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہو کہ مورث  
 بمعنی اقتضا و وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائیگا الغرض لاورث فرمانا اذلاہ  
 احد فرماتا عالی نکتہ کی نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ وہ انشاء اللہ یہی فرق ہو جو معروض ہوا اور  
 اس کی صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضا و وقوع فعل وراثت نفا  
 حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو بیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پر  
 عارض ظاہر بینوں کی نظر دینے سے متصور ہی مثل امت انکی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ انشاء  
 واضح ہو جائیگا علاوہ برین ماترکناہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مگر کما انبیاء صدقہ  
 اسکو مقتضی ہو کہ کوئی مستصدق بھی ہو سو وہ سوا ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا پڑ

منصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقیہ حیات ہوں اور وقت تصدق  
بشہادت مازکنانہ وہ زمانہ ترک ہوا ترک اسجگہ بوجہ موت تحقق ہوا تو لاہرم وقت ترک ہوتا  
موت ہوا انبیاء زندہ ہونگے اور انکی موت انکی حیات کی سائر ہونگی یعنی یہ موت رافع و دافع جیسا  
نہو کی چنانچہ انشاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی اسجگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ  
ترکناہ صدقہ اور لا نورث میں علاقہ علیت و معلولیت و اصلیت و فرعیت پر ظاہر ہیں تو  
ما ترکناہ صدقہ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہیے تو زیادہ  
النسب بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لا نورث جو حکم تقریر گذشتہ نفی موت پر اصل ہوا اور  
چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق سیرات ہوا ہر بوجہ عروض موت ظاہری چلکشی و پردہ نشینی قبر  
رسول اللہ صلعم اموال میں تصرف و حذر اسلئے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال  
کا جمع خرچ بتلا جائیں غرض مضمون لا نورث باعث بیان مازکنانہ صدقہ اور مازکنانہ صدقہ اپنے  
صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج اور یہ دونوں جملہ ایک دوسرے کے مفید و صحیح اور ہر ایک  
بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ  
مخصوص ہیں ہجریات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن اسباب فہم پر پوشیدہ  
نہ ہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی سو  
کیا عجیب ہے کہ انبیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ انکے آبا و اجداد انبیاء نہ ہوں وراثت ہوئے ہوں  
اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہو اور لارث جیسے زبان نعا کثر عوام  
ہے نہیں بڑا بات تو اسے نہ بڑایا ہوا اور اگر بالفرض وہ لفظ لارث بھی صحیح ہو تو اسکی دلچسپی و محض  
رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا یعنی دنیا میں اولاً بلائی لینا ہی تو دنیا بھی ہے اور دنیا میں  
تو لینا ہی نہیں اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور متلاشہ مذکورہ خواص  
حیوۃ میں سے ہیں عراض عامہ میں سے نہیں جو اسے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب  
استدلال صحیح ہوا تو اسکی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال اپنی ہی یاقی علی ہذا القیاس کا کیا



انہی کے بیان تو وضع تالی سے وضع مقدم پر استدلال ہے یہ کیونکر درست ہوگا اب تسبیل فہم اور  
تفہیم و حشر ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول عروض پر وہ یہ ہے کہ بوجہ انی ہوتا  
استدلال معلوم کے جو یہ اعراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال انی میں وضع تالی منتج وضع مقدمہ  
نہیں ہو کیونکہ مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہو کر اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ  
احتمال عموم تالی ہے سو یہاں بالبدلتہ معلوم ہے کہ سوای حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی  
سبب ہی نہیں ہو نہ حیات ہی ہوگی اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاصہ  
امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہی نہیں یعنی ہر امر اور ثلاثہ میں ہے  
حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہی یہاں عموم ہی نہیں کچھ اندیشہ ہو اب لازم یوں ہو کہ خدشہ ثانی کا  
بھی رقم کیجئے ناظرین اور اراق منتظر ہوں گے جناب میں عدم تو ریث کا ہنوز محل نزاع ہوتا  
اول تو میں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہو کہ اہل سنت کا پُرانا عقیدہ جبریت  
مستلزم تھا تحقق ہو جائے شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کر سکتے  
دلیل اگر بطور ناظرہ تمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیل ہیں کچھ پہلو سن چکے ہو کچھ  
افشاء اللہ سنو گے بائیسہ بیسی دلیل کی ضرورت ہو تو سینے تو ریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہو  
مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جسکو دھینگا دھینگا کہتے ہیں سو کہ  
چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہو تو اس سے کسی شی پر استدلال قابل سماعت نہ ہو  
ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہی مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہی کہ  
دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت و ضعف باعتبار احوال روایات اور اتصال  
ہونا ہی اگر راوی اپنے سچے حافظ ضابط فہم ہوں اور مستند ہو تو بالفاق فریقین وہ رو  
واجب القبول ہوگی اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث مازکناہ صدقہ بہہ صفت موصوفہ  
پھر انکار کے کیا معنی اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بڑی ہونے کی برائی کی کیا  
اگر برائی بھی فکر کا میراث میں نہ دینا ہو تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت

تو اسکا حال فصل نوکب مطولہ میں لکھا تھا اثناعشر و غیرہ سے معلوم ہوگا کہ یہ کچھ  
 کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ کی بھی واضح ہو جائیگا یہاں اس رد و کد کی گنجائش نہیں پر اس قدر عرض  
 ہو کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک منصوب منہ دوسری قہر غاصب سوید دونوں مفقود اول  
 کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکرؓ سے اہل حل و عقد نے بلکہ سوائے انکے اوروں نے کبھی کسی  
 سے بیعت کی ہی تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل از محاکمہ  
 ابو بکر صدیقؓ نے کسی پر چڑ نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب اختلاف اُن پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے  
 بھی تو کس بھر و سہ پر زور و زبرد کہ تہا باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا  
 دہوانوں کا کام ہے مگر چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ ان قصص  
 میں انصاری وغیرہم سے تحقیق کیجئے انکو تو ابو بکر صدیقؓ کی کام نہ عمر فاروقؓ سے بلکہ سب سے زیادہ  
 انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہو دونوں انہی کے دشمن تھے اور اس پر بھی خاک ڈالنے  
 اس روایت کی تلمذ کی وجہ زعم شیعہ مخالفت قرآن ہے اسکا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں مذکور  
 واضح ہو گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر انشاء اللہ پوشیدہ نہ رہیگا کہ اس روایت اور آیات قرآنی  
 میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم سوید یکدیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف  
 ہی ہی مگر زعم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مفسر ہے کلام اللہ جو ابنا لہم میں موجود ہے وہ تو انکو نزدیک  
 کلام ربانی ہی نہیں یا ض عثمانی ہے ہاں کافی گہنی کے مخالف ہو تو مضائقہ نہ تھا سوناظرین  
 اور اوراق ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی گہنی سے ذرا بہ عدم تواریخ  
 و بنیاد کچھ کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانی دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت یہ کہ  
 فی لولادکم اور آیت وہب لی من لدنک لیا یرتبی اور آیت و ورث سلیمان داود میراث ابنیائے  
 ہوتی ہے و اخیر کی آیتوں سے میراث ابنیا کا ثبوت تو ظاہر ہے یہی آیت اول وہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم اور آیتوں کو دونوں کو عام ہے اسلئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہونگے پھر عموم الانورث کہاں رہا  
 سود و اخیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ عن نرث الارض و عن علیہا میراث

ثبوت ہو سکے اور یوسیکم اللہ سے ثبوت میراث بنوی جب ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اول تو  
 سلم ہوا اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یوسیکم اللہ اور حدیث لا نورث  
 میں کیا تخالف رہا اور اس پر بھی قناعت کیجئے عدم توریت کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے  
 ہم امور ثلاثہ میں سے فقط اُن دو باقی ہی پر التکا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں انہیں سے ہر ایک  
 حیات پر دلالت کر نہیں کافی دانی ہے جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی  
 ہے پھر جب ایک نور آفتاب لیل آفتاب بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو میں لیکن ظاہر ہے  
 کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ انہیں سے ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توریت کا ثبوت آپ  
 ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اُسکی قوت کچھ ایسی میں منحصر نہیں کہ  
 اسکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اُسکے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت  
 کافی ہے اول تو یہ بات قابل الکا نہیں ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو  
 کون مانع ہے سند میں دو انگشت کی زبان کافی ہے اسلئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی  
 اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے مصدق لما بین یدہ سو ما بین یدہ یہ توریت  
 وانجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ میں بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق کیلئے  
 شہر اور آیات تشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے  
 مشابہ اور مطابق ہے چونکہ ایک میں مضمون ہے دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ کہ مصدق  
 غرض مصدق ایمان یدہ ہونا دربارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث  
 بزعم شیعہ جو بکلم المر فیس علی نفسہ حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب  
 صدیق اکبرؓ فرعونوی شیعہ ارضیہ بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات شعرہ بقا نکاح ازواج مطہرات  
 و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی ہاں جھوٹوں اور  
 بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے  
 تو کہو اگر ایسی روایت محال واقع ہی ہو اگر تین اور ضعیف روایتیں سچی ہو ای نکتہ تین تو روایات ضعیف

امر واقعی کا دریافت کر لیتا صحاح سے زیادہ سہل ہو تا صحاح میں تو گنجائش ترود بھی تھی ضعات  
 میں ترود کی مطہر ہو جاتے جو ضعیف سنتے اسکے نقیض کو یقینی سمجھا کرتے با اینہم اگر ایسا ہوتا  
 تو روایت لاؤرٹ اور آیات شعرہ لہذا کل لور روایت تفصیلاً سلامت جسد میں مطابقت ہی  
 کیوں ہوتی علاوہ برین خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے واذا جاءهم امر من الاسن او الخوف اذا عولہ و  
 اور وہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہم الخ یہ استنباط خود اس بات پر دلالت  
 کرتا ہے کہ سوار قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی ضرورت ہے کہ عقل ہو اسطے کسی امر کے یا بواسطہ  
 اخبار صحیحہ کے اسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جاءکم فاسق مبنیاً فنبأئینوا اسی بات پر دلالت  
 کرتی ہے کیونکہ نبین بھی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کرنے ورنہ مضمون سربتہ ہزار کی خبر ہی بھی  
 واضح نہیں ہوتا حرف قطععات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی  
 کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی بالجلد جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اسکو  
 صادق ہی سمجھنا چاہیے اگرچہ اسکے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی صحیحہ میں آیا  
 ہو تو ایسی صحیحہ پر پیچہ نہیں مگر تاہم تمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے کہ اگر وہ شخص  
 کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے کو بین کہیں تو ہر ایک کی  
 شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اسے ایک حکایت معروض ہے حضرت علیؓ  
 جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اسنے عرض کیا  
 کہ اپنی والدہ کو جنیم میں دیکھتا ہوں اپنے اوس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کی جس میں ہے  
 یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کو ثواب پر وعدہ مخفرت ہے اسقدر کلمہ جو آپکا پڑھا ہوا تھا اسکی والدہ کی روح کو  
 بخشتا ہر چند ابھی اس سے کچھ اسکا ذکر نہیں کیا تھا جو اسکو مسرور پایا اس حزن سابق کے بعد اس  
 خوشی کی علت پوچھی تو اسنے کہا کہ میں اس اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں اس پر فرمایا کہ  
 اسے ان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اسکو مکاشفہ  
 سے معلوم ہوئی جو حدیث معلوم باعتبار سند ضعیف تھی پر طریق مذکور اسکی صحت منکشف ہوئی

اس طرح حدیث لا نورث کو اگر صحیح سمجھ لے تو کیا نقصان ہو گا شیعہ میں تو محال خطابی تھا یہاں  
 تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال واضح ہو تو ہر چند اس کا وہی ہونا ہمارے  
 مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کامیو بجاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا کاشف  
 کی بابت سوراہہ پر آتا تو معلوم اسلام سے اُن کے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہو ایسے اُنکی فہم کے موافق  
 ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی  
 جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ اُن دو لوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے اُن دو کی خبر تیسرے کی بات کی  
 مصدق ہو اس تیسرے کی خبر اُن دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور لغت  
 نکاح ازواج مطہرات تو حدیث لا نورث کی مصدق اور یہ حدیث اُن دو لوں کے ماخذ کی مؤید  
 ہوگی فرض ذکر حدیث لا نورث جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہو مخالف و منکر کے کو بھی بوجہ  
 تائید مذکورہ کثرت جہانگراہی علاوہ برین یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو یہی اور ایسی قیتمین  
 اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض پھر یا ایہمہ دوبارہ اثبات  
 حیات مؤیدانین ہر ایک تو وہ روایت ہو جس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرثیے بعد میری زیارت کی  
 تو گویا سنے پتے جی میری زیارت کی اہل فہم پر روشن ہو گا کہ فرض اس کلام کو شکین خاطر خیرین شائقان  
 دیدار سرور دین ہو جو کلمہ فیسی ہو اُنکی زیارت ہو محروم رہی موانع خارجی کے باعث آئے نہ پلے یا آپ کے  
 بعد اس عالم میں آئے تو کتبین بھی تصور ہو کہ آپ زندہ ہوں مجھان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی  
 کافی ہو آنکھوں سے ندیکہا نہ بھی عبد اللہ ابن ام مکتوم کو جو ماینا تھے باوجود محرومی دیدار یوں نہیں کہہ  
 سکے کہ دیدار ہو محروم رہے دوسری وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی  
 تو اُسے مجھ چھاپی تیسرہ روایتیں جسے ابنیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے چوتھے وہ روایت  
 جسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہاتھ خصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ پانچویں حجاج کی  
 روایت جس سے ابنیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز  
 پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں اُن سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے ان روایات

میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چند ان قوی نہیں ہوں مضر نہیں چند ضعیف ہاں مگر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں جیسے بہت سے احاد مگر تنہا اثر بخالتے ہیں بیان تو فقط ضعیف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو صحیح بھی ہیں رہی آیتیں سو ایک تو انہیں سے یہ آیت ہو دو انہم اذ ظلموا انہم جاؤ گے فاستغفروا اللہ واستغفر لکم الرسول و جوہدوا اللہ تو بارہا۔ کیونکہ اس میں کسی تخصیص نہیں آئی ہے ہر عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکہ وہ آپ کا وجود با جوہریت تمام امت کیلئے یکساں رحمت ہے کہ پہلے امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرنا واجب ہی تصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ فیضیت مخصوص تھی تو آیت البنی اولی بالمؤمنین من النفس وازواجہا ہاں ہم کے دو جو جو جدی جدی آپ کی حیات پر ایسی طرح ولالت کرتے ہیں کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لا ریب ظل زمرہ گمراہان ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی بلکہ خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اسباب مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نمائین تو وہ جانین پر ہونمان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعوٰی معلوم لائے ہو گا مگر چونکہ مدافعت حدیث چہارم ہی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے تو حدیث چہارم کی تقریر یاد لا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کر دینا اس لئے تقریر حدیث چہارم اول مروض ہے وہم کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج طہر اسے رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر تفرغ نہیں سمجھا بلکہ انہما المؤمنین ہو نیکام ثمرہ قرار دیا ہے یہی وجہ ہوئی کہ منکوہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف و سیکر خلف ایک سب سے جائز رکھا ہے اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا حیثیت تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا ان فرض خیال صاحب رسالہ در بارہ حرمت مذکورہ مخالف جمیع احادیثی علیہم اجمعین غیر معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ بعد ان عرض کر داری کہ ہمارا دلائل

لیگیا ہر حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلامیات پر متفرع  
 نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے امہات ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا اپنی  
 حیات پر متفرع ہے بلکہ سب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ ہوں اگر غور کیجئے تو متفرع  
 اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ  
 والسلامیات کا اس گرفتار فکار کو فرصت قرار دیتی میرا قی ہو حیرت تحریر اثبات دعوی  
 مذکور نکلیا قی مگر این خیال کہ اثنا راہ مقصود میں ادھر ادھر ہنگنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے اور  
 ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی ارسکشف ہو جاتی ہے تو اول  
 فہم اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور و نکو چہوڑ کر عنان غیبت بنام خدا  
 اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا اور  
 کچھ ازواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں لہذا آپ کی حیات قابل  
 زوال اور ممکن الانفکال نہیں سوا اگر تقدیر میں نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات  
 ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپاؤں مستفیدین و متاخرین ان کے امہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع  
 دیکھتا ہے غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائیگی  
 تفصیل اس اجمال کی یہ ہو کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہونگے کہ ازواج مطہرات  
 کا امہات المؤمنین المؤمنات ہونا انکا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا  
 یکمال انکو میرا یا ہر توبذلت شرف ازواج حبیبی علیہ السلام میرا یا ہر صورت میں  
 لاہرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے لطفہ سے  
 مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبداہتہ باطل ہے ہونا ابوت روحانی ہو یعنی ارواح  
 مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئے ہوں مگر اہل فہم جانتے ہونگے کہ ابوت حقیقی اور ابوت حقیقی کی حقیقت  
 اہل حقیقت کو نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود دلہ ہوتا ہے پر یا نی طور کہ وجود ولد اسمیں سے  
 نکلتا ہے غرض ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے فقط توسط محض نہیں باقی

اگر ہی کیفیت و ساطت اسکو ابوت و نبوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت و ساطت اور والد  
 کی کیفیت تو وسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کو وصف والدیت میں دونوں  
 یکساں مشترک ہیں اور ہر دونوں کی کیفیت و ساطت کو دیکھئے تو بنی آدم اور سوا ان کو اور  
 جانوروں کی کیفیت و ساطت کی نرالی ہی ہے مگر انتساب و لد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا غرض  
 حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سنکر مجھ گئے ہونگے کہ حقیقت ابوت فقط و ساطت  
 وجود بطور مذکور ہی ہے کیفیت تو وسط کو اس میں کچھ دخل نہیں ہی وجہ یہ کہ تمام اصول کو کہتے ہی  
 اوپر کیوں نہوں آبا و اہمات کہتے ہیں غرض کیفیت تو وسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں ہاں تو خط  
 کے ساتھ ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی چاہئے مگر توسط مع الاشتقاق سوا واسطہ فی العروض کے  
 اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہی تو واسطہ  
 فی الثبوت ہی اسکی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اسکی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے چنانچہ انشاء اللہ  
 عنقریب واضح ہو جائیگا وہ دونوں وجہ موصول اور من وجہ معد ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت  
 قلم اور حرکت سیاہی کے لئے معد اور نفس سیاہی کے حق میں موصول الی القراطس ہی اور دوسری  
 قسم موصول محض ہوتی ہے جیسے کاغذ کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط موصول ہے اور یہی حقیقت تحریر ہے  
 مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت کی منشی ہوتی ہے نہ حروف حرکت ہی نہ حرکت کا تب سے غرض پیدا ہونے والی  
 یہ چیزیں تھیں اور کاغذ و حرکت انکی حدوث میں واسطے تحریر سوانکی نسبت تو انتساب اشتقاق  
 معلوم ہاں سیاہی کی حروف التبتہ منشی ہوتے ہیں سو دوبارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاک  
 کی سیاہی ہے کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ  
 توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام و سائل پر موقوف ہے اور بغیر اور بعضی غرضیں اس سے متعلق  
 ہیں اسلئے اول سائل کو اب میں کچھ عرض و معروض ہے واسطے دو قسم کی ہوتی ہیں ایک واسطہ  
 فی الثبوت دوسرا واسطہ فی العروض واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جسکے عروض کیلئے عرض  
 کو واسطہ کی ضرورت ہے بلکہ خاص ہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً بالذات تو واسطہ کر لئے ہوتا ہے



اور ثانیاً بالعرض ذو واسطہ یعنی عروض کیلئے نظر ظاہر عروض موصوف بالصفة معلوم ہوتا ہے  
 پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت اتنی اور اسکی  
 ماہیت اتنی ہی اس کی انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا جو یوں کہا جاوے کہ واسطہ سے منفک ہو کر عروض کے  
 ساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا اب ذو واسطہ یعنی عروض  
 کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ  
 وہی موصوف رہتا ہے ان میں جس ظاہر اور نقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالعرض جو وقت  
 تعدی اور دم افعال کے زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو  
 لازم ہے کہ صفت متعدی فعل کے ساتھ مقترن ہو یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ عروض موصوف  
 حقیقی ہے غرض وہ صفت جسکے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے ہر چند واسطہ کی حق میں لازم  
 ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نجات لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور عروض  
 مفعول ہوتا ہے جیسے نورس کہ درحقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے اگر در دیوار یا اشجار و زمین کہسا  
 پر واقع ہو تو اس کی منفک نہیں ہو جاتا ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حال ہو جاتا  
 اور کیون نہ ہو یہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیونکہ ہو جائے جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی  
 الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال  
 فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے پھر موافق  
 تقریر سابق اسکو واسطہ فی العروض کیونکہ کہئے سورس کا جواب یہ کہ فاعلی دربارہ تنویر ارض آفتاب  
 واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیونکہ ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے باین وجہ کہ ہر ما  
 بالعرض کیلئے کوئی نگوئی بالذات چاہئے وہ خود اور ون کا دست نگار دربارہ حصول صفت  
 لازمہ اور نکاح محتاج ہوتا ہے واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کسی  
 کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مندرج فی جسم شمس کو جسکو خالق حقیقی نے  
 جسم آفتاب کو ساتھ لازم کر دیا ہے واسطہ فی العروض حقیقی کہئے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو

زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے  
صادر ہوتی ہیں جسم آفتاب کو اس کی کچھ سرکار نہیں ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور  
قدرت کاملہ خداوندی نے اسکو گول کر کے شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی  
ہو گا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ متبعہ نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں  
اور ظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی محبت  
ایسی نہیں جسکا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جسکا جواب بن نہ آئے مگر یہ ہیں اسکی تحقیق سے  
کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اسکی تحقیق میں روک دیکھے مگر اسقدر  
کہدینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور جسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اسکے لوازم ہوتے  
ہیں کیونکہ پھر نور کو باغرضی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی ہو گا بہر حال واسطہ فی العروض حقیقی  
وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ عروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض  
مجازی کیسے حقیقی نہ کہیے جیسے آئینہ نقلی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجے کہ ایک بیچ کا مقابل کسی  
پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسی حال رہے تو اس صورت میں لاہم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو  
لیگا دیتے ہی دیوار کو نور کو بھی اُس نور میں کی کچھ نچوڑیگا سو نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ  
فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہی چنانچہ بعد استماع صحیح حقیقت واسطہ فی الثبوت  
انشاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائیگی غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہو گا  
فی العروض حقیقی تو آفتاب ہے یا نور آفتاب ہو اگر نور کو اسکے ساتھ قائم کہتے اور آفتاب کو نور جسم  
نہ کہتے اور یہ بھی نہ ہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جسکے التصاق اور اتصال سے زمین منور  
معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العروض ہی وہ بذات خود منور ہو اور زمین  
اسکے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تنویر اور نورانیت اُس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے  
اور اسکا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مغارق ہے  
چنانچہ ظاہر ہے جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت تنویر ظاہر

لازم مابیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کی حق میں بالذات معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے معروض مفعول تو یہ بات آپ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذرا واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہواوندت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی ہے تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کہیے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہیے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا عجیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجود یہ تمام ہا پہلے عرضی ہوگی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کس قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اُس کے اور کیسے اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو باین معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسطہ فیہا خالق سے اقل وہی لیتا ہے اور سوا اُس کے اور وں کو اُس کے واسطے سے پہنچتی ہے بالاسمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا شل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خالق کے لئے واسطہ عروض وجود پر یا اس کا جو ضبط ہے جو بظاہر اُس کے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو ایسا محلی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں ہی خلائق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھیے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اُس کے وجود اور کمالات وجود و باوجودیکہ عارض اور مستعار اور عطا کردہ پروردگار ہیں اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں کس کا حاشہ وقت اور اک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشنا کہا کرے سوا اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی

ہوے تو بعد خداوند و الجلال اسکے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اللہ و بارہ اہسان  
اس علم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے  
مالک الملک ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اسکی ذات کے ساتھ قائم ہیں  
انکی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک استغناء میں جیسا استغناء میں ہوتا ہے تو اس صورت  
میں جبکہ واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک  
ہوگا رہا واسطہ فی الثبوت اسکی حقیقت اس بے تحقیق کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ  
عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر  
واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط  
فی واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ  
میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوفہ تنہا انکے تحقیق میں کافی ہوتی ہر بہر حال  
وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی  
صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خواص کی جیسے  
علوم ہوگا لیکن محض ہوگا کہ کسی کلی کے حصہ واحدیں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ  
واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کیلئے  
واسطہ ہے دوسرے کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اس کلی سے  
واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو یعنی اسکا کوئی حصہ اسکو عارض نہ ہو جیسے رنگ زریخہ کیلئے واسطہ حصول  
رنگ کسبہ و نیل ہے پر خود موصوفہ رنگ کسبہ و نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ  
کے ساتھ موصوفہ ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوفہ نہ ہو اور واسطہ بحیثیت انصاف علوم  
واسطہ نہ ہو یعنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوفہ ہونا ذو واسطہ کے موصوفہ ہونے  
میں کچھ خلل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفقا میں اپنی ہاتھ کی لکڑی کو چکر  
دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے ہر حرکت دست کو جو بوجہ رفقا

لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ داخل نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہیں تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہو کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول اعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو نہ کہ حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہو جس کا سکی درکار ہے تو سنیے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات اعنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض اعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہو رہی ہے معلوم ہو گا کہ در صورت تباہی لکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہو تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے وہ ان خود حرکت کرتا ہو اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہو علی ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہو اور واسطہ فی العروض مستفید ہو جاتا ہو جیسے گیدڑ کے نیل کے مات میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لیے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تہجد دارادہ ضرور ہے محرکات جہانی کو تہجد و حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہو غرض تحریک بے حرکت تصور نہیں بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کیلئے کوئی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہو مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حامل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں سیکار ہے اس لیے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہو تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن وزمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہو کیونکہ ثابتات اور متجددات

اور قار الذات اور غیر قار الذات میں مابین امتیاز فقط یہی ہے کہ تجزوات میں ہر آن میں فرد  
جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتاً ہی صمد اول برابر ستم چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس جسم جو  
آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد اعنی مجدد  
ہونیکے لئے اور اسکے تشخص اور تعین کے لئے نہانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی  
ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت یہی چیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بلکہ  
تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور جسم کی حرکت مجدد اور تشخص ہوگی اور بوجہ تباہی  
امکنہ حصص حرکات خود متباہان ہونگے اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو  
عین حصہ عارض بھی ہو سو حرکت کے متصور نہیں اس صورت میں سوال بطلیم کی وسط  
جو بوجہ اوت روحانی سلم ہو چکی ہے قطع نظر اسکے کہ انشقاق مذکور الصدر موقوف ہے اس قسم  
میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ از قسم حرکات ہے خدا روح  
مومنین از قسم حرکات ہاں گردنوں و وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلے  
حرکت سے دوسری حرکت اگر مشتق نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے  
ہیں یہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اسکا عل پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اسکی ضرورت ہوتی  
ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لئے ضرور ہے جیسے رنگ پر  
کی واسطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں یعنی نہ خواہ مخواہ وصول پہر  
موقوف ہے کیونکہ کہی وصول بے وصل بھی ہوتا ہے اور نفس تحقق عارض کیلئے اسکی  
ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے عروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم  
ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تنہا  
کافی ہوتی ہے کیسکی واسطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصول  
اور مضی ہوتی ہے سو اسکے اسکو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہونہ وجود عروض خواہ  
مخواہ موصول ہو ہر اسکی طرف تولد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں ہاں ایصال وصول حرکت واسطہ

فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے تولد کہئے تو کواشتقاق نہیں کو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے  
 پر یہاں اس سے کیا کچھ ملتا ہے ان اسرار میں ان میں انصال و مصداق وصول حرکت ہونے تو  
 کیا مضائقہ تھا جناب رسول اللہ صلیم کو بشہادت و ازواجہ امہاتہم والدارواح قرار دیکھتے ہیں  
 عرض ساطت نبوی و ساطت نبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی بجائے ہونہو واسطہ  
 عروضی ہوگی رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اسکا انکار  
 کئے کوں نہیں جانتا اور پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض اور معروض سے لاتم ما  
 واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جسکے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد  
 کہ نام سے کہیونکہ اشتقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے ان کوئی انجمنی لا ائمتی اسمین تکرار کرے تو کرے  
 کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جو اہرین جو اہرین عروض کہان جو واسطہ فی العروض سے تولد  
 کہئے دوسرے مضمون توسط اسرار کو متفق ہے کہ ایک سطر ہو جسکو واسطہ کہئے اور دو طرفین سے  
 یہاں دونوں سلم رسول اللہ صلیم جسکو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح میں جنکو عارض کہئے  
 جیسے مقتضای نبوت لازمہ البت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح  
 کی جانب مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلیم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں پھر توسط کے  
 کیا معنی اسلئے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کو تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیونکہ نہوں نظر غا  
 دیکھئے تو واسطہ ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کیلئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے علل اسباب  
 کی راہ سے اسکی کفایت ہو چکی ہے معلول اور لازم ماہیت کا وجود نظر غائر دیکھئے تو علت اور طرف  
 ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود  
 عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضای مفہوم توسط جدی و جدی کل کے  
 مکملہ یا دہرے کہ وجود کا عارض ہونا جسے بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے یعنی عرض مقابل جوہر  
 نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب پر تحقیق میں اسکی محتاج اگر  
 عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا کہان بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بجا تھا

ہر کون نہیں جانتا کہ فصول جواہر الہیہ میں تو بالعرض ہیں علاوہ برین کوئی جسٹم اقتران  
 فصول و عوارض شخص نہیں ہونے اور شخصیات کو صدق لازم ہی اس صورت میں جو ہر  
 بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے اس صورت میں جل جو ہر  
 علی الشخصات حمل عوضی ہی ہوگا جسکی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے رہا حدیثہ توسط سوکھا  
 جواب یہ کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق  
 مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق واقع نہ پایا لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے  
 اگر عرض کو عارض ہوتا ہے تو یا بمعنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور  
 معروض کے وسط میں واقع ہر کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہر کون لازم یہاں  
 اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اسی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ اقتران یا  
 ہوگا معروض تحقق ہوگا غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض کے بالذات مقدم ہر سبب ہی  
 لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا ہے استفادہ ماہیت متصور نہیں انکا اطلاق اگر صحیح ہے  
 تو اس بیچدان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تمام امور تلائم بطور مذکور اب تک  
 بھی نہیں نشین ہو اتواور نتیجے پر نظر ظاہر میں کو بالای طاق رکھئے لازم خود مستلزم عروض  
 ہے پر انصاف شرط ہے مجنونہ کیسے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً بالذات  
 اگر ضرورت ہے تو کل تین چیز کی ضرورت ہے فاعل اعمی واسطہ فی العروض اور وقوع اعمی فعل اول  
 عمل وقوع اعمی منفعل سوائے جو کچھ ہے اگر ضرورت میں سے ہر کون نہیں کے متممات میں سے ہے  
 حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے ہی وقوع اور محل وقوع اگر انکی ضرورت نہ تو یوں  
 کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند الہیہ اور  
 فاعل کے ساتھ تقیام فعل بمعنی بالالفعل ضرور ہی اس لئے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے  
 ہوتا ہے چنانچہ مکرر مکرر روشن ہو چکا ہے تو پھر مجھ قدم اور کیا احتمال ہے بہر حال وقوع اور محل وقوع  
 کی حادث کو بالعرض ضرورت ہے علاوہ برین جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا



تعیین او شخص اور شکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو یہ محل  
 شمع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہو تو یہ تشلیث و تریج وغیرہ جو محن خانون کی ہولناکی  
 میں نظر آتی ہے محن خانون کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بدلا  
 خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود مدد رکھ محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھئے تو کہیں بھی  
 محسوس نہیں ہوتا اس اس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اس کا محل وقوع جو مکان ہے  
 اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتا تو جسم جو سودا و سیاض کا محل وقوع ہے  
 اور جسکی نسبت وہم غلط کار سے زیادہ اساس کا مدعی ہے سو اس کے لئے عوارض کو مثل  
 سودا و سیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و ترری و گرمی و سردی اور اگر کیا اور کیا  
 محسوس ہوتا ہے غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جسکو کہی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے  
 اور کہیں مفعول اور کہیں متغیر کہا ہے۔ محل وقوع ہی ہمیشہ عروض ہوتا ہے اور جو اسے واقع ہوتا ہے  
 وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کیلئے ایک عروض ہوگا ایک اسطی فی العرض  
 ہوگا اس میں کوئی ہو جو ہر ہو یا عرض روح ہو یا جسم ہاں یہ نیز بین مخلوق نہ تو ہیں قدیم ہوتو فی یہ  
 تقریر الٹی میرے منہ پر ماری تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور ہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور  
 کوئی جو چاہے سو کے گوشت خردندان سگ اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چہرے بارو  
 ہوتا ہے تو یہ نہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر میں مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور انکو بھی  
 عروض کی ضرورت ہوتی تو پھر جو ہر کیا ہوئے عروض کہو جو ہر نہ کہو پتھقت شناسان معانی سنج  
 جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلو کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدی اصطلاح ہے  
 انکا ارشاد تو یہی اس بات پر ہے کہ جسکو وہ جوہر کہتے ہیں اسکو اپنے تحقیق میں فقط ایک محل  
 وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے  
 ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے بخلاف عرض کے کہ اسکو اپنے  
 تحقیق میں ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اسکا محل وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو

اور تباہ ہوتا ہے اسکو عوض سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے جو ہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جو ہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کیونکہ سوا خداوند الکر کے جو ہر حقیقی نہیں کہہ سکتے ہاں اسکی نسبت جو ہر کا اطلاق بمعنی عن الغیر عینا کہیے بجای ہے یوں کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھیے تو وہ بھی جو ہر کو جو ہر بوجہ استغنا ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جو ہر ہوتا علی الصفا عرض کو عوض بباعث احتیاج کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ جو ہر بھی عرض ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جو ہریت و عرضیت میں مثل احتیاج و استغنا راہم تقابل ہے تقابل تضاد کہو یا تقابل عدم و ملکہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیت کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغنا اور احتیاج پر مدار جو ہریت و عرضیت ہو گا امکان وغیرہ مفہومات مقرر نہ کو اُس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنا تام بجز واجب حل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ برین ذاتیات جو اہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقراران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متہ و نہیں با اینہم پھر ابیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ باہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت سے سیرا کرتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتیب منفعت سریر میں جو درحقیقت سہی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بجز اسکے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتیب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائب ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اسکو محل وقوع کی حاجت نہیں مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے ملکہ غنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغنا کہ متب جو ہر کہلاتا ہے منہ و حقیقت اس کے

ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ملتی ہے اور سوا محل وقوع کے دوبارہ قیام خدا کی طرف  
 اختیار کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں یعنی تمام مابیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ  
 قائم ہیں سو اگر عرض یعنی بالعرض نہیں تو مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں سو جسے یہ دعویٰ کیا ہے  
 کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعه فی ذات واحد ہے بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم اب بات  
 دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اہل مطلب کی طرف منہ موڑیے جناب من ارواح جب حادث  
 ٹھہریں تو بکے لیے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گواہی اسکی حقیقت پر ہم واقع نہیں پر  
 اس قدر معلوم ہے کہ انکے لیے کوئی طرف تحقق ہے غایت مافی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق  
 مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سوا اسکی حقیقت  
 گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت البنی اولی بالمؤمنین من الفہم وازواجہ  
 امہاتہم من امہاتہم کی تفسیر مومنین کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود  
 اہم جن وانس کی پیدائش سے عبادت ہی چنانچہ آیت وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
 دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مومنین کے لیے مقتدا الکریمین تو  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ ہو تو دوشادہ عدل موجود ہیں ایک تو آیت قل انکم تمجبون اللہ  
 فاتبعونی تحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ  
 حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر وذر اللہ کثیرا اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا  
 یطاق یعنی اس بات کی تکلیف جسکا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے تصور نہیں ورنہ پھر  
 انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا اسلئے ضرور ہوا کہ انسان  
 اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضای عملی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مومن  
 اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت یعنی انقیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لئے ایمان  
 ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم مابیت جمیع ایمان ہوگا بالضرور وقت  
 صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مومن ہوگا اس صورت میں بشہادت صحیحہ ضمیر امہاتہم

الی المؤمنین وہ البوت بنوی جو جملہ دازد اہل ایمان ہم سے ثابت ہوتی ہے نسبت اسی جز کے  
 منحصر ہوگی جو مصداق مومن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے یہ بات کہ نسبت  
 اور اجزاء کے آپ کی البوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتدا سے جو مشہدات آیت قل انکمتم تجبرون  
 اللہ الخ اور آیت لقد کانکم فی رسول اللہ اسوۃ اللہ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلیم ثابت ہووا  
 یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی البوت فقط نسبت اسی جز کے ہے جو مصداق مومن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو  
 لکھتوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لیکر اعمال  
 تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا نبوی صلیم  
 ضرور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے مگر ظاہر ہے  
 کہ یہ اقتدا بغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلیم  
 علیہ وسلم میں سوائے اُس جز کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جز نہ ہو جس کا مقتضاء  
 اوس کے مقتضائے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضا ہوتے ہیں اور حسیم  
 ایسا جز جو مخالف جزند کو ربطور مذکور ہو نہ ہو گا تو لاہرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے  
 جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جز چاہیے جو مخالف جز مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ ہی  
 نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولئک الذی ہدی اللہ فہد ہم اقتدا کو ملائیے تو اور  
 انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت میں زلات انبیاء از  
 قسم گناہ جسکی حقیقت مقتضاء جز مخالف ٹھہری ہو نہ ہوگی بلکہ تقبیل غلط فہمی ہو گئی جسپر  
 بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر چونکہ تنبیہ طیب عتاب دشمن کے ہر گز ہوتی ہے تو عوام  
 کا انعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات لمباح  
 بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ کیا نہ عبادت  
 عبادت یکساں اقتضا ہے نہ دربارہ گناہ و طلب سعادت ہر کس کا رنگ جدا ہو ڈھنگ جدا نہ  
 آپس میں موافق نہ رسول صلیم کے مطابق نہ امر تبلیغ ہی کی کیا حاجت تھی اور وہ مجہولیت اور

سفر کی کیا ضرورت تھی اگر بغرض انجیل مطلب یہی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیے گیا  
 کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا رہنما اتباع ہو کرتے سہ  
 اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں لاجرم طبائع مختلفہ باہم منقسم ہو گئی  
 کیونکہ فقط اختلاف ہدایات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدون انقسام اور طبائع کے کسی طبیعت کے  
 اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف تشخصیات متخالفہ نہیں ہو سکتا خصوصاً عبادت  
 اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اور وہ میں اگر مخالف ہے تو دور کا مخالف ہے مگر مخالف دور کا  
 ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہدایات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں تصور نہیں خصوصاً  
 مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشا عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ  
 یہ بات بے تضاد اور امکان تو ارد محل واحد میں ممکن نہیں اور نہ ہیئت اور ذہنیات کا تضاد  
 اور پھر تو ارد محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کو اور کوئی معصوم  
 نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں تب تو بمعونت تقریر ہذا مطلب یہ ہے کہ کوئی  
 معصوم ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کو اور سب میں کوئی جیسا  
 ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم ہونے کے کیا معنی تھے  
 بہر حال یوں کہیے یا بطور سابق بسہولت کہیے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہو گئی کہ  
 اسرار میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں  
 ہو سکتا بصورت میں وہ جزء فقط جسکی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جسکو مصداق نبوت  
 اور مصدر عبادت قرار دیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات ہی صادر ہوا ہو گا اور  
 طبائع باقیہ اُس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی  
 معروض ہیں اس تقریر کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہہ باقی نہ رہیگا ہاں رہیگا تو یہ رہیگا کہ  
 حسب ارادہ صاحب الہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کیلئے والد کی جانب سالت اور ایک نوع کا اشتقاق  
 چاہیے پر یہ بات کو سالت مع الاشتقاق وسائل اقسام میں ہی واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے

ہنوز محل اہل ہے والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورتقاء وولد کے لئے بقا والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اسکا ملزوم واسطہ فی العروض اسکی علت اور وہ اسکا معلول اور قطع نظر دعوی صاحب رسالہ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت موصوف اور لازم ماہیت نے اپنی ملزوم کے اور معلول نے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الانشقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر مترفع ہوتے ہیں سب غلط ہیں حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت یعنی وساطت مع الانشقاق کو دیکھ کر منتزع ہوتی ہے مگر اشیائاں اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہیں کہ تو سط وجودی میں انشقاق الوجود عن الوجود انشقاق الوجود عن الوجود برہم ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات شلکہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء للنص اگر خفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اُس کے کی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھے تو سنئے کہ بنا تشکیک عروض ہی ہے طبیعت من حیث ہو محتمل اختلاف آتا رہو ہی نہیں سکتی ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہئے سب حصص کو یکساں نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار وجود صورت تشکیک لازم ہے ہو نہ قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النص ثابت ہوتی ہے تو یابین وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اُس کے منطوق تحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں قطع نظر

معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ بیجا لازم مابہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضائے النص ثابت ہوگی اور اسکے ملزوم کا ثبوت ضروری ہوگا معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتساب الی ملزوم کا مل اور متواطی ہوگا طالب فی کو بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شے من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو معروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ سو ادیت بین تشکیک نہیں ہے سو ادیت میں ہے اسکی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان فرشتی سے تو کام نہیں پرچنکو آیت ہل جزاء الا احسان یا دہے میری اس عقدہ کشانی پر اسید قویوں سے کہ دعا ہی دینگے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے مجھ سے دست و گریبان ہو نیکو تیار تو نہونگے بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ واز واجہ اہل تم سے باقتضائے النص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت تو سطح الانشقاق شہری تو یابین لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام تو سطح الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ تو سطح بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشقاق الوجود عن الوجود نہیں انشقاق الوجود عن الوجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل بنو ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہی ہے اور مقتضائے دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس الدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو عمل قائل ہو ہی نہیں سکتا ہم تو کہتے ہی ہیں خدا تعالیٰ ہی حلت حملاً خفیاً فرما چکا ہے بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا متعلق بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک جو مقبالت قیوم و سوا یا انشقاق کہ تباہن

وجود باقی ہی چیزیات وہ بھی اجسام کے چیزیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات ہے  
 تباہی ممکنہ ولد ولد تصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خاص میں سے ہے اور صاف کلیہ  
 میں یہ بات تصور تفصیل اجمال مطلوب ہو تو نیچے کہ اشتقاق کو وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا  
 موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگر سے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی  
 نسبت اگر تصور ہے تو چار طرح تصور ہے ایک تو لزوم کا اشتمال نسبت لازم ماہیت دوسرا  
 عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض تیسرا عام کا اشتمال خاص کو چہ تھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس  
 فصل کو تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ  
 یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے نہ خارج ہوتا ہے  
 دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں باہیہ اول عارض ہی ہو  
 ہوتے ہیں تو اس صورت میں لازم عارض معروض کو شتمل ہو گا نہ کہ معروض عارض کو لیکر ظاہر ہے  
 کہ چاروں تصور تون میں تباہی ممکنہ اور تباہی وجودات نہیں بلکہ استلاط وجود اور اتحاد ممکنہ ہے  
 لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون الشقاق خصوصاً بطور توسط یعنی منشق عن واسطہ وجود متشقق  
 ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے  
 وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت  
 بالذات ہو کیقدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ  
 اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ ہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے  
 اور صورت ثالث میں اور رابع میں الشقاق کہیے تو یہ دشواری ہو کہ صورت الشقاق میں بالذات  
 منشق منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اس کا وجود جون کا تون باقی رہتا ہے اور عام  
 خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں الشقاق کہئے تو بعد اخرج خاص جو عام کا ایک حصہ اور  
 بعد اخرج جنس فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اس قدر کمی آجاتی ہے کہ  
 لزوم اور لازم ماہیت لزوم میں اللہ تبارک و تعالیٰ جو یہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ



تو سب کی کوئی صورت ہی نہیں چنانچہ مکرر کر کے روشن ہو چکا اور اشتقاق وجود بھی بوجہ کامل ہے  
چنانچہ غریب یہ بات بھی ناپائیدار ثبوت کو پیش کی جاتی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر  
رابطہ ہے تو اسی قبیل کا ہے مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو  
خداوند کریم کی صورت علیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہیں اور اس وجہ سے قدیم کہئے تو بجا ہے  
بوجہ عروض اور ان ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں سو حقیقت حادث یا تعلق ہے  
یا نہایت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث ایک  
دریائے ناپید اکثرا اور اسکی ہر موج ہوزن بجز غار ہے ہمسے بچہ ان ایسے دریائوں میں غلطان  
پہچان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں  
بھی کچھ خطا ہو واللہ اعلم بالصواب بالجملہ صور اربع میں سے صورت اول میں نقطہ یہ بات  
پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہوا اور اشتقاق بھی ہوا یا انہمہ حضرت رسول اکرم صلعم کی روح پُر  
فتوح نہ ارواح مومنین کی نسبت عرض نام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں مگر  
جیسے مقتضا اُتوت و ثبوت مذکورہ ہے یا انہمہ تصادق ہوتا یا تبائن ہوتا اور پھر تبائن بھی  
خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اُس کے سامنے ہمزنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی  
نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مومنین اسکی جنس فضل و رفیع نظر تھا  
کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزا لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ  
نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں یا انہمہ کس کو جنس کہئے اور کس کو فضل اور سب کو جنس  
کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئے تو ایک مرتبہ میں  
ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے  
ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا تنفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو  
اُس کا جواب بھی مومن یلجی لازم ماہیت بانظر لے ذاتہ اور بالنظر لے الملزوم مطلق ہوتا ہے  
یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے چنانچہ میرا یہ کہن کہ عارض سے

معروض کو شکل اور تہجد حاصل ہوتا ہے یا ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو بیچ کر کے شعاع  
 آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھے اطلاق شعاع اُس پر صیح ہے اور اطلاق  
 ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت وضع و تزیج و تثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے  
 ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتیں ہیں اور دیوار و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہیں آتی  
 ایسے ہی مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مریخ ہے تو نور داخل بھی مریخ ہی ہوگا اور مثلث سے تو نور  
 داخل مثلث بن جائیگا غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارواح متین  
 کا درجہ تمام از نور روح نبوی کے تباہ کن پر یا لامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلعم نہیں جیسے تزیج  
 و تثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ نہیں اور اسوجہ سے اُس پر صادق نہیں آتی تعین اور درجہ  
 اطلاق میں بیشک لازم ماہیت پر تصادق کی مانفت ممنوع ہے جیسے ذر مطلق کا حمل آفتاب پر  
 بطور اشتقاق ممنوع نہیں باقی رہیں صورت نشانہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل  
 مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے بالجلد آئندہ وار واجہا ہاتھ اس  
 بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح متین کا وہ جز جسکو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جز ایمانی  
 کہیں تو بجا ہے ذات بابرکات رسول اللہ صلم سے فائض ہوا ہے کو نہ ضمیر امہاتم مومنین کی طرف  
 راجع ہے چنانچہ شرح اور پر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب  
 مومنین کی ارواح کو شامل ہے سو مقتضای تقریر مسطورہ بالا جزم اُس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا  
 تو از قبیل صدور لازم ماہیات ہوگا رسول اللہ صلم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے  
 حق میں لازم ذاتی ہے ارواح کے حق میں عارض ہے ارواح اُس کے لیے معروض ہونگی غرض آپ کا  
 توسط دوبارہ وجود روحانی از ہم واسطہ عروض ہے منجملہ واسطہ ثبوت نہیں اور طریق مختصر  
 انحصار کے لیے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض ہیں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں  
 واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں  
 وہی ایک حصہ و تو ظرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ

دونوں طرف نہیں ہوتا بلکہ دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں  
اشترک نہیں ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف عروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا جیسے  
فرض کیجئے کوئی رنگ نہ پائے بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر  
بنا دیتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں  
اب نیٹے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا  
اور مختصر اب بھی سہی عالم میں ویسے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قارذات ہے اور مظروفات میں  
حرکت غیر قارذات ہے سو حرکت کا عدم قرار بھی لطیف زمانہ ہی سمجھیے غرض عدم قرار ذاتی تو زمانہ  
ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف  
مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت تجدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک  
کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا متحد ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے  
عروض کے لئے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہو گا تو یوں ہی ہو گا  
کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی دو قسم میں اشتراک  
بھی ہوا اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو جو حرکت متصور نہیں سورسول الصلیم  
کی وساطت باین نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں  
جانبین حرکات میں سے ہر تین تو مضائقہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کیے اور یوں کیے  
کہ آپکا اتصاف بوصف روحانیت مونیین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس  
میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا دوسرے  
ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لازم اول کی تو یہ جہ  
ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہ ہوتا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور فوہ واسطہ  
کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگ برسی خود ظاہر ہے رنگ برز اور چیز ہی اور رنگ عرض رنگ برز  
اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اسکو رنگ دیا اور کسی کو آخر رنگ دیا پر جہاں مصداق

واسطہ خود وصف عارض ہی ہو چکر کو نکر کیے کہ انصاف معروض میں اسکو دخل نہیں ہو یہاں  
 یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مومنین وہ جز ایمانی ہے جسکا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو  
 رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کو نکر کیے کہ اسکا حصول ارواح کے عوض  
 عین دخل نہیں رکھتا باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف انصاف عرضی  
 ہو تو ان کے لیے کوئی ایک ہی مابالذات ہو گا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ محض قسم  
 بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے تميز اور فصل ہو گئے ہیں غرض مجموعہ محض شے واحد کا  
 اس کا ایک ہی مابالذات چاہئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی علیہ وسلم اور حصہ عارضہ ارواح مومنین کو  
 مختلف الماہیت کہیے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بیانات قل انکمتم تجعون اللہ فاتبعونی الخ اور  
 آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة الخ اور آیت وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثابت  
 ہو چکا ہے سب کا وجود ہو جائیگا بان تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف  
 ماہیت تصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عود پر ہے کامل نے  
 الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں  
 چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونیکے تفاوت سے وضع ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی  
 ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں غرض جب دونوں جانب انصاف عرضی ہو اور ما  
 بالذات دونوں کا ایک ہو اور دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے یہ بات کہ  
 ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ  
 فی العود ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات  
 ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العود سبب تقدم ذاتی ضرور ہے سو اوصاف  
 قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہئے ورنہ قارۃ الذات کے پھر کیا معنی کیونکہ اسی  
 شے کا وجود جب تک تصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں غرض نفس وجود حصص تو  
 داخلی وجود کلی ہر اس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں ہاں عود معروضات میں تقدم تاخر

ممکن ہے لیکن ایک حصہ کا دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں  
 واسطہ فی الثبوت درحقیقت منقسم فاعلیت فاعل ہوتا ہے یا یون کہے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ  
 حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو اگر ماہ وقوع کہئے تو بجا ہے موصول ہوتا ہے  
 تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے موصول ہو اور تم ہو تو لاجرم کوئی بات ممکن  
 بہ نسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی نہ ملے گی جبہ اتصال متفرع ہو اور جس کے سبب اس کو ماہ  
 الوقوع کہئے سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہئے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے  
 اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا اقیاس واسطہ فی العروض  
 دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بذنام ہر باری  
 معروض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت  
 نہیں ہو سکتا اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا  
 سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تواضع غرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت ونبوت منعکس و  
 منتقل ہو جائیگا ہونہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف ذاتی اور مؤننین کی جانب اتصاف  
 عرضی ہوگا مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جزیر ایمانی  
 واسطہ فی العرض کہئے والحمد للہ علیٰ ذلک اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر کہ ازواج مطہرات کا  
 امہات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت کی فرع بیون دعویٰ کریں کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مؤننین کے وجود روحانی خاص کر جزیر ایمانی کے لئے واسطہ فی العروض  
 ہے اور ارواح مؤننین عارض بمعنی مذکور یعنی ارواح مؤننین آپ کی روح اقدس کے  
 آثار ہیں اور باین وجہ آپ ابوالمؤمنین ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ قعدہ ان کلام ربانی جنکو بیان  
 حکمت آیات سے ترقی ایمان ہوا اور محبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جنکو آپ کی شرح کمالا سیح  
 شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھولی ہوئی تیر ہو عزیزی ہو پھر تہ  
 آجائے اور اس کو ہمسال کر رکھیں بالجلہ جس کے طبیعت سلیم اور ذہن ستقیم ہر ان باتوں کو سنکر شاد

ہوں گے اور مجھ کو داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے ثبوت کا مکمل ثبوت اور معدن الحقائق ہونے کے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لئے بہان کامل ہے دفع شہادت کے لئے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آئے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور انشاء اللہ لکھا جاوے گا نا صحیح ہے اور انزالہ ترددات کے لئے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جائے ہیں تقریر فصیح ہے غرض یہ استدلال جو جملہ وازواجہ امہاتہم سے مانوفہ دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سو نہی متعصبین اور غلط کاری متوسلین اور نیز باین نظر کہ اقتضائ النص اور دلالت التزامی پھر اقتضائ النص اور دلالت التزامی ہی ہے عبارت النص اور دلالت مطابقتی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بدالات مطابقتی دلالت کرے پیشکش ناظرین اور اوراق جملہ وازواجہ امہاتہم کے متصل ہر دورا جملہ یہ ہے البنی اولی بالمؤمنین الفہم جسکے یہ معنی ہیں کہ بنی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بنسبت اونکی جانوں کے اعنی اُن کی جانیں اُن سے اتنی نزدیک نہیں جتنا بنی اُن سے نزدیک ہوا اہل معنی اولی کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احب اور اولی بالتصرف اُسکی تفسیر میں کہا ہے وہ اُس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقریبیت کو اُحبیّت اور اولی بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبت اور اولویت تصرف ہی اقریبیت ہے پر اقریبیت کیلئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا ہو تو بیجے ادھر کان کیجیے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداتہ اپنی ہی ذات ہے اُسکے بعد جو اُس سے قریب ہے بنسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بیابائوں کی محبت کا تفاوت اسیدو جہ ہے مگر ایک قرظ ظہری ہے جیسے نان یا مکان دوسرا قرب باطنی جیسے قرب باخلاق وافر جہ و اوصاف مگر جیسے قرظ ظہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہو گا سوا

امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن  
تعبیر فرمایا ہے فہم ذو قریب بان حدیث الناس معاد کی معادون الذہب والفضۃ سے ظاہر ہے بالجملہ  
اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے قرابت  
نسبی میں محبت کا فرق اور علم قرابت نسبی میں محبت کا ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے  
لئے سہوہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت اور شہیدہ دیکھنا اور شہادہ کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی  
قرابت نسبی میں محبت کا فرق ہے اس کی اصل یہ ہے کہ قرابت نسبی میں محبت کا ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے  
پیدا ہونے اور دوسرے مقامات سے سابقہ کے یہ سہ آجاتا ہے تو وہ محبت اور سہا مطہ ہوتی  
ہے دیکھئے یہ اگر یہ ہوتا ہے ہوتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چہ سے آغوش  
مادر اور کنارا پر مین رہ کر جان بقی حیم رہتا ہے تو دل دین کیا کچھ بچہ نہیں اٹھاتے اور اگر جوان  
ہو کر جہان سے ملتا ہے تو یہ تو دوسرے میں سے چلے رہے ہیں یہ از دیادہ سہوہ از دیادہ  
محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور سیدہ بستی نہیں غرض جون جون قرب میں ترقی  
اور نقصان ہوتا ہے دونوں محبت اور لوازم محبت اور آتما محبت میں ترقی اور تضاعف  
حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا اندازہ راج ایک سامہوتا ہو اور رنگ ہنگ ملتا ہو تو باہن  
وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے ایک دوسرے سے  
مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم رکھتے ہوں علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی  
بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک تہ کی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیرون میں نظر نہیں آتا  
بنی آدم کوئی آدمی اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں  
سے جو ارتباط ہے غیرون سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی  
نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے  
معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں بالجملہ قرب  
کسی قسم کا کیونکہ ہوا پر موافق مورث محبت ہوتا ہو خدا ہی کا نام ہی تہیہ ہے اور جس کی شان





لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو سہی سو اس قرب چوں کے جس پر اسم شریف قریب اور آئینہ سخن  
 اقب الیمن جبل الوریہ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال بالکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے  
 کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں ہو یوں ہی کہئے **۵** نہ تھا عشق از دیدار خیزد +  
 بسا کین دولت از گفتار خیزد + اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی یہی بات ہے  
 کہ اون کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال بالکمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے  
 آدمی کو وہی خیرین بھائی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں مگر کیسے کام وہی آتا ہے جو اس کے معرکہ کا  
 ہوتا ہے کہیں بھی سُنلہ ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا  
 ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک یا کما تھ سے  
 یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا مگر موافقت یا نینسی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ  
 ابینہ قرابت نسی ہے قرابت نسی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے بالجمہ موافقت قرب معدن  
 محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں  
 معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں  
 اس کلی کی فرد ہوں جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف  
 انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں دوسرے یہ کہ کسی وصف  
 انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا کلی مدنی دہلوی وغیرہ  
 ہونا قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور  
 غیر حقیقی کہتے ہیں قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو  
 سو اس کا جواب یہ ہے کہ انتزاعیات امافیات ہوتے ہیں اور اضافیات ہیں دربارہ احکام اگر  
 اعتبار ہوتا ہے تو مضاف یعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی  
 ہے کلی نہیں غرض اس جگہ مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے  
 یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی

نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے مگر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جسقدر موجب محبت ہے وحدت بعد از غیر حقیقی اسقدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی وصف انضمامی کو نہیں چھوڑتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک لستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اُس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اُس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بہتر نہ سکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھیے تو اتحاد مذہبی بین اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اُسکے طفیل میں پیدا ہو رہا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب

و ظلم و جود و تحمل و حسن خلق و ترش روی و عدل و ظلم کے اقسام بالفضل میں سے ہیں سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبناک و عظیم و جواد و بخیل و خوش خلق و بد خلق عادل ظالم کہہ سکتے ہیں آثار غضب و جود و تحمل و حسن خلق و غیرہ صادر ہوں کہ نہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق و غیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے خاصکر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف متحقق ہوتا ہے اس صورت میں اشتراک و صفت بالقوۃ از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور نسبت محبت نبی کے اس کی قوت معلوم ہے پناہیچ اس کے غلبہ کے وقت بہائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور یہاں حقیقی نہ ہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو بوجہ مخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن حقیقی اور آدمی جو مال و دولت و آب و نان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ خدا تو بدلنا تحلیل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل یا تحلیل ہیں یا آئہ تبدیل یا مانع تحلیل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل و تحلیل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی مجبور کے حصول کیلئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بناتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے نسبتاً اور تعلقات سے محبت ہے چہ جائیکہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی ہے محبت ہے تو اس کی بھی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے سو جب اسکے بدن کے منتساب اس قدر محبوب ہیں خود اجزاء بدن اس قدر محبوب ہونگے آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جمعی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضمائر ہے اور رسمی بعلم

ہوتی ہے راج کر دیتے ہیں کہی کہتے ہیں کرید شلاؤ ہلا یا مونہا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے علیٰ ہذا البقیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جی ہیں روحی نہیں اور پھر بے وسیطہ نظر ہا رضات ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں غرض باینوجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اسکی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت بسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں رہا شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنی ساتھ ہوتی ہو یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہے کہ کسی کا کام اُس سے نکلتا ہے جو اُس کے معدن کا ہوتا ہے آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں ہے میں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے مگر بآ نظر کہ محبت غذا قابل ہمار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اسکے چلتا ہے کہ شکل روغن اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اسکی جگہ قائم ہوتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں اور یہ بات نہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے پانی سے نہیں چلتا سو یہ فرق بجز اسکے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی گنا کہ روغن میں نار میں تو موافق اور پانی اور آگ میں مخالف ہو وہ موافق کی کچھ ہی سبب صورت ہو ہیوئی ہو جزر لا تجزی ہو کچھ اور ہو پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجملہ ہرچہ با د اباد اتحاد آثار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے جب یہ بات تحقق ہوگی تو اب سینے کے لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے نہوگی ہر کسی کو وہی چیز سائیگی جو موافق ہوگی اسی جس سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباہی و مخالف ہوگا اُس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بدہمت اگر باینوجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے

کیونکہ یہی تو یہ وجہ مقول مکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور  
 کائنات علیہ علیہ وسلم آئمہ افضل الصلوٰات والتسلیٰات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں لا ارجو جود  
 محمدؐ فماتعارف منها اختلف ومانا کر منها اختلف جملہ الارواح جنود مجنۃ کو خیال فرمائیے اور  
 پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا اور کچھ غرض حدیث الناس معادن کساد  
 الذہب والفضۃ اور حدیث الارواح جنود مجنۃ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہاں  
 فروع متفرعہ جدی ہدی ہیں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو بقدر اتحاد  
 ہو گا اس قدر محبت بھی ہوگی سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن یا بمعنی ہے کہ ایک  
 باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد او باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے  
 کیونکہ دو بھائی اپنے آپ تو جد سے جد سے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے  
 تو ایک معدن تیسری کوئی خیر نازی نہیں جس کو ان دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو  
 بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک  
 معدن یعنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض و جود سے موجود ہوئے ہیں اس  
 صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ علیہ وسلم افضل الصلوٰات والتسلیٰات  
 میں کوئی معدن مشترک نہ ہو گا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہونگے  
 مگر جیسے نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی نسبت رابطہ  
 فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہو گا قوی  
 تر ہو گا سو جس کسی نے اولے من القسم کی تفسیر میں احب من القسم کہا ہے اُس کا یہ کہنا تفسیر  
 اقرب من القسم کے مخالف نہیں بلکہ اور موید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیے اور  
 مقرر یہ سطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجہ محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں مخصوص ہیں اور اگر واضح  
 نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقرار سے معلوم ہو گا کہ محبت یا نبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا اسانی محبت نبی  
 اور اسانی کو تو سن چکے ہو گا کہ یہاں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں اتحاد معدن اور قرب معدن

کے حصول کے لئے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے غرض محبت احسانی بالعرض ہوئی ہے اصل محبوب  
تو کوئی قریب المعدن ہیں ہوتا ہے پر چونکہ محسن اُس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ  
محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے مگر ناظرین اور اراق گذشتہ کو اس میں تامل  
نہا ہو گا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے  
اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا محسن محبوب نہوا رہی محبت کمالی اور  
جہاں اسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جہاں بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے  
اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی  
جانب سراپا محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان  
اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیے جیسے فرض کیجئے جو د  
جسمانی انسانی کے لئے اعضا چند مقرر ہیں مجموعہ اوں سب کا کمال نقصان اعضا کے لئے  
معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فہما ورنہ ایک ہے یا دونوں کی  
دونوں نثار دہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال نقصان کا ایک  
نمونہ و معیار چاہیے سو اگر محب میں نقصان ہو تو یوں کہئے کہ اُس کے وجود جسمانی یا روحانی  
میں یہ عضو چاہیے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن  
یہہ عدم اُس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہوا اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہوا اور  
ٹوٹ جائے فقہ فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق  
محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا فرق شدت و ضعف متصور ہے سو اوس کی وجہ سے  
کہ انتقامات بالفعل ہوا اعضا بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو  
اعضا کی طرف سے سمجھنا چاہیے سو محبت احسانی اُس محبت کمالی کے ساتھ منظم اور  
بہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو اگر کہیں  
میں ہوئی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجئے کیونکہ احسان کی

حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ عانت ہو سو سہا رہی  
 باتیں اور خدمت اور ارتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا علاوہ بنین در صورت طول مقدار  
 ایک قرب زمانی بھی حاصل ہوا اور قرب زمانی ہوا یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک  
 قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی ہے حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی ہے ہر حال عدم سابق ہوا یا عدم  
 لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر  
 شاہد ہے علاوہ برین مادر زاد اندھوں لنگروں کو آنکھ پائون کے تمنا کا ہونا اور صبح سالو کو  
 اندھا لنگڑا ہوا کر رنج و تاسف کہ نادونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت ہوتی تو یہ تمنا  
 اور یہ تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت بھی جاتی ہے  
 اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا  
 رونا نہیں سمجھا جاتا سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھے کسی غیر کی محبت نہ سمجھے جب یہ بات  
 مقرر ہو چکی تو ہماری گدازش بھی سینے کے اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت  
 بقصد تعالیٰ تقریر سے ملے گی کہ اپنی ہی محبت پر تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی موجب  
 معدن پر ہوتی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم کے  
 لیے بنی آدم پر لباس فاخر و زیبایا اور صلب تیز و خوشنما اور سکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ  
 و جہنم و غیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہو سوا اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ جنس  
 والو اے مشترکہ کے سمجھئے جیسے انہیں باوجودیکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب بعد ہر مشترک جنس  
 قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے اگرچہ  
 بنسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں جو جس چیز کو آپ زیبایا خوش نما یا خوش  
 قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے  
 اسی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس  
 ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیا و

مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھیے اور اگر احسانی کہیے اور بظاہر سجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں ہاں اس دم کے دفع کے لیے کہ بنا بر محبت اشیا مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ جو منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس سما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھیے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں ہو اگر یہ ہو تو ممکن ہو ممکن نہ ہو واجب غنا اور استغنا خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بناسب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوتے کہ وہ چیز نہیں اور یہ ہی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی کنگہ نہ ہو تو آنگہ ہی کی حاجت نہ ہو اور آنگہ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب و مقلوب اور بدن اور انگلی کے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جو ف میں اور انگر کھے کے اندر جب قدر خلوص ہے اس قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کی مٹی و دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قیج ہیں اس صورت میں جب قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق ہوگی جو ملزم حاجت ہے اس قدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہور ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھیے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ مردخ ہے وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشیخہ تو محال ہے ہو نہ ہو غیر سے ہو سو سوا وجود کے بجز خدا اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھیے لیکن وجود خاص اور وجود مفید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقید تصور نہیں اور تقید اور اختصاص کو تاہی لازم ہے ورنہ



لاتناہی مجموعہ ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب تناہی ہوئی  
 تو احاطۃ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے مثال پوچھیے تو سطح کو دیکھئے کہ سطح  
 خاصہ یعنی مثلث و مربع و مخمس وغیرہ دائرہ و بیضوی و مخروط و قطار و غیرہ جو خطوط معلومہ کے  
 احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد  
 احاطہ خطوط معلومہ ملاحظہ کیئے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم پر تناہی اور احاطۃ العدم پہلے موجود ہے  
 غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے  
 ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے باقی رہ جائیے اور یہ غرض نہیں کہ آگے  
 پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سینے کے وجود تناہی  
 کو احاطۃ العدم لازم ہے اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور  
 مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لازم اس میں احاطۃ عدم ہوگا خاصہ کہ وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط  
 مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہئے اس صورت  
 میں خلاف مفروض لازم آئیگا جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب  
 بسیط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ  
 میں ہے اور محاط ہے ہر حال وجود مطلق منتہی علی العدم نہیں ہاں وجود مقید البتہ محاط  
 بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی  
 پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا سو وہ پارہ ہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں در بالحقہ تحقق  
 ہمنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوگا  
 ہو گئے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و اہل مقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا  
 دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود داؤ  
 اس صورت میں واجب الوجود واجب عدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ  
 عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں

جب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑیگا اور واجبوں کے منکثر سے خود وحدت واجب لازم آئیگی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونگی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں بلکہ تو ہمہ وجوہ میں واجب ہوں تب تو ممکن نہ ہو واجب کہو یہ ہذا یہ منکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم ہر عالم میں بالبدانہ مشہور ہے سب غلط ہوا جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو ہر کوئی عالم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے منکثر بے تعقید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تعقید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن بھیج الہیات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بھیج الہیات عرضی ہونگے ذاتی نہ ہونگے اور جب وجودات ممکنہ بھیج الہیات بالعرض ہوئے بالذات ہوئے تو ممکن ہیں بھیج الہیات فی حد ذاته عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں ایک تو یہ کہ جو دو واجب تنہا ہی نہیں غیر تنہا ہی ہے اعمیٰ منتہی علیٰ العدم نہیں جو عدم اُس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن تنہا ہی ہے اعمیٰ منتہی علیٰ العدم ہے اور عدم اُس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے کہ نقطہ و خط و سطح حد و فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ اگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہونگے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا وجود اور اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا عدم جو بعد انتہاء خط و سطح و جسم ہے جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط

اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوتی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خطی اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتا ہے اس کا نام سطح ہے بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے محدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور ۱۰۰ فاصلہ کا ایک کوئی نام مقرر نہیں ہوا ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ و سطح و سطح اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ایکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنیں کہ لوازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں ایسی ضرورت نہیں کہ نور نہ بھیج حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ تو ہوں کشت الوان اور بدلتا انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں ملکہ پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا پڑاؤ اور تنگ روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہونگے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ اتصاف دشمنی بالعدم لازم آئیگا اور وجود و عدم ہونگا اور جب قابل عروض عدم نہ ہو تو بایں وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہونگے اس لئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہئے تب ہی خرابی کہ در صورت وجود ممکن اتصاف دشمنی بالعدم لازم آئیگا اور سو اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آتی ہیں اور بعد اقتران اور قبل تقيید کے دیگرے قابل اتساع ہوتی ہیں فرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس انتزاع اس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہئے دیکھ کہ ہم بھی انتزاع ہی

سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے کہ کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کا رخانے کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں یہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی ہیں ہاتھ کیڑا ایسے ہی حدود فاصلہ میں الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یوں کہیے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے آخر دوسرے جسم پر لولا ہذا الجسم صادق آتا ہے بہر حال یہ سطوح جو اقتران کو رہ سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں طے ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات تقابلی ممکنات خارجہ کو قرار دیجئے جب یہ بات قرار پائی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ میں الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تھا عوارض ہیں اور وہ جوہر معروف اور کیونکہ نہ وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغناء جو وجود کو بالبداهتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہاں احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہی بات منعکس ہوگئی تو پھر سید ہی ہی کون سی رہیگی اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق

ہوگئی جو کہتے ہیں العالم جو ارض مجتہتی معروض واحد غرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہون پھر غرض ہیں مان بابتہ جو ہریت اگر وجود کو بنسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں تو آپ لٹے پھریئے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھتے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اغنی جیسے شکل مثلثی اور مربع وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اے طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اے طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں بنسبت وجود و داخل اور وجود خارج کے سمجھتے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود و داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے بالعمدہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لیے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود و داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیّم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے ایسا واسطے مثل اشکال سطح داخلہ پر بھی الملاقا دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیّم اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں سُبْحٰنَہٗ اَلَا فَاقَ قِیَمِہِہُ النَّفْسِہِہُ قِیَمِہِہُ اِنَّمَا اَلْحَقُّ لَفْظُہُ اَلَا فَاقَ اور فی النفسہِہُ کو غور سے دیکھتے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اویسا ایک داخل ہے داخل فی النفس کو اپنا وجود سمجھنا

چاہئے اور وجود کائناتی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالحدہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو تو جب بجانب داخل ہے یہ بات یاد رکھیے اور اُس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بنا عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اُس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے **۵** زندہ مشن است و عاشق مردہ ۶ جملہ معشوق است و عاشق پردہ ۷ پھر شرح اس مہمائی یہ ہے کہ ہیکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جنکو حقائق ممکنہ کہئے ایک امور اعتباریہ ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند اُن کے لئے تقیم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جو حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جو حقائق ممکنہ ہوگا مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل تقیم ہیکل مذکورہ ہے اور ہیکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اُس وجود کی حاجت ہے اور وجود مساوی بشرطیکہ بمقدار جو حقائق ہو تقیم حقائق نہیں لیکن الطباق باطن ہیکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سینے صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے ایک بطور انقسام دوسرا بطور الطباق قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں شہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے آخر یہ بات نو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہوا اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا نہ قوس نہ جاتی ہے علی ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے البتہ مظاہر کثیرہ اور مرایا متعدد و متن ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا

ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے  
 برطرف ہے اسکی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا ورنہ یہ تکثر اگر حریف مذکورہ اور اشکال  
 بذکور کو بھی آدابائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ نیک کی شکل سے یا عمرو  
 کی قابل اعتبار نہ ہے بالحد اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی ہاں جیسے جزئیات  
 کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے اُن کی وحدت میں فرق  
 نہیں آتا بلکہ باوجود بقا وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ  
 حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں  
 وجہ اس کی ظاہر ہے مفہومات کلیہ میں اُن کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں  
 بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصہ میں کوئی شریک  
 نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیدیتے ہیں ہاں باوجود اس تمیز کے  
 پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے سوجب ماہ التمیز  
 بقدر مذکور جزئیت شمیر می تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی جزئیت آپ ہوگی اب دیکھیے  
 کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل سطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو اُن کلیات کو اُن  
 کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل  
 کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل یعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے اعمیٰ جیسے خط  
 مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علیٰ کثیر میں ممکن نہیں ہاں معروض خط مستدیر جو سطح داخل  
 ہے اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کیجائے تو بعد تقسیم بھی اُسکے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں ایسے  
 ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکورہ یعنی وجود محدود کو سمجھئے اول اعمیٰ ہیاکل کا کثیر  
 پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعمیٰ وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے  
 اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے  
 جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے چلے جاؤ یہاں تک کہ مرکز تک

انہیں پتہ چلے جائے سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دو دائرہ گیرہ اور دائرہ کی طرف تقسیم نہیں  
 ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل یعنی مرکز بھی تقسیم الی کثیرین نہیں ہو سکتا بالجمہ ہیا کل کلیات  
 کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیا کل اگر قابل تقسام ہے تو کلی ہے  
 ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیا کل کلیات ہے جو ضمن افراد یعنی ہیا کل جزئیہ میں موجود  
 ہے اور جیسے سطوح دائرہ میں نقاط غیر متناہیہ نکال سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیا کل  
 جزئیہ الی غیر انہیہ تصور ہیں اور اگر سطوح دائرہ میں نقاط متساویہ بالمرکہ غیر متناہی  
 نہیں ہاں بوجہ کثرت قابل حصہ و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس  
 تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دو دائرہ مرکزہ جو بیرون کئے جاویں تب بھی دائرہ  
 مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیا کل جزئیہ پر موقوف  
 نہیں غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرر موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ  
 جزئیات ہی میں منحصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں غرض کلی طبعی داخل ہیا کل کلیات  
 ہے جس کے حصص جزئیات میں تقسیم ہوتے ہیں اور خود ہیا کل کلیات طبعیہ باعتبار  
 اصل کے جزئی ہیں ہاں باعتبار ظہور کے کلی یعنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ  
 اوپر قوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہو گا قلیل و کثیر برابر صادق آتی ہے وہ ہی ہیا کل  
 کلیات طبعیہ ہیں جیسے چوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں  
 کیونکہ یہ چٹائی بڑائی غور کیجئے تو منظر کی ہے ظاہر ان بلاقون سے منظرہ ہے بلکہ کوسون  
 دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و منظر اس کی بلا اُس کے سر در دے ایسے  
 ہی ہیا کل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہتے ہیں ایسے ہی اُن کے  
 حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے  
 کہ اطلاق طبعی تو جسمی تک باقی رہتا ہے جب تک ساسے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے  
 کچھ کم نہ ہو اور اطلاق منہی میسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے



وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اُس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اُس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو تینوں صورتوں میں وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہئیت جو ہیکل مذکور کی ہئیت ہے اگر فرض کر دو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مبائن یکدگر معلوم ہوتی تھیں لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ شخص یعنی ماہ الشخص ممکنات میں بھی عین ذات مشخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعمیٰ ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہوگی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دہری پر آئے اور ہیا کل کے تکثر انقیاسی کا قائل ہو جائے اور اُس تکثر ظہور اور تکثر الطباع کو جسکا ذکر اوپر آچکا ہے بتا دیں ان تقسیم انقیاسی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ ہے قرب معدنی اور اتحاد معدنی بھی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ دلولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اُس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موصہ ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عرض کا قائل ہونا پڑیگا یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارود میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ

ہو جاتا ہے کہ بروہ ذاتی کاپہ نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت  
غیر ہے کسی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی لینے اپنی جان کی محبت کا کچھ  
نشان نہیں ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت وانطباق ہی اکل وغیرہ  
کی تحقیقات کجا سوا سکا یہ جواب ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ  
انطباق باطن و عین اور ظاہر و جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیّم وجود و عین تو ہوتی  
ہی نہیں بلکہ موجودات مباہتہ ہوتی ہیں اور باہتہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں  
ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہو تو بعد محبت ہوتی ہو اور محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی  
اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر مباہتہ  
حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط انصاف الی المحبوب باعث محبت  
غیر ہے جیسے اشیا مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و  
جمالی محبت میں ہوتی ہے سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان  
تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی انصاف مطلقہ الی المحبوب اُس کے لیے  
کوئی محبوب اصلی چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو اس صورت میں  
یا اپنی محبت کیسے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب  
یعنی دونوں کی سیکل میں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی یعنی یہ بات کہ یہ سیکل اس مادہ میں  
ظاہر ہے یا اُس میں جس کی حقیقت وہی تکثر انطباقی ہے باعث تکثر ہو گیا ہے اور تکثر  
بوجہ اضافت عا لیا ہو جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار  
اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھیے اور اگر اپنی محبت  
تہمین بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن یعنی قرابت معدنی ضرور ہے  
لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ یعنی ہی اکل عارضہ و جو  
ہیں وجود داخل و خارج دونوں اُس سے خارج ہیں اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل

ہونا چاہیے کہ ہیاکل وجود یعنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہتے وہ کلی طبعی ان دونوں کا  
 معدن ہو اور محب و محبوب دونوں اُس میں مشترک ہوں سو یہ بات بذاتِ لائل سابقہ باطل  
 ہے اور نیز باین خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو عوی نہیں سکتا و نہ  
 سوائے احکام وجود مثل ازلیت وابدیت و استغنا جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے سلم  
 ہیرہن کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمین موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام  
 پھر اقسام نہیں ملے ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدم مثیل  
 بطلان و استحالة تحقق وغیرہ لازم آتیں ہو نہ ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں اس صورت  
 میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایت جائیگا یا کہ بین اختتام پائیگا لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی  
 معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل  
 کے نسبت معدن یعنی کلی طبعی کہیے گا تو صدق برئیات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑے گی  
 سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں باینطور نہیں ہو سکتا کہ بعد  
 تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن  
 نہیں جو قرابت معدنی تصور ہو اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت  
 معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور  
 بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم  
 ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیون نہ ہو ہر کسی پر صادق  
 آیا کرے صادق آئے نہ آئے میں فارق فقط یہی انطباق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شے  
 دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی اس صورت  
 میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث یعنی امر مشترک اور قسم قرار دیا تھا وہ میں  
 ذات شریکین یعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ  
 انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی لیکن یہ تو عوی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات

اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجزء اور جزئیۃ الكل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات  
 نہونا اور سو اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے ایسے بالضرورت ہی  
 ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تفاثر اضافی الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب  
 ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تفاثر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت  
 ذاتی کا قائل ہونا پڑیگا بالجملہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک  
 دیگر ہوتے ہیں چنانچہ بانحار متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیا کل اور  
 حدود و فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر شخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدجہا  
 موثر توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالین تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں  
 باوجودیکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال جمال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے  
 کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے اس سے صاف ظاہر  
 ہے کہ مصداق جمال نفس ہیا کل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں اس صورت میں  
 ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے یہی کمال کی حقیقت سودہ اگر دیکھئے ایک  
 نوع کی ہیکل ہے ظاہری نہیں باطنی ہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو اتنا  
 ظاہریت و منظریت ہے کمال ظاہری اور جمال منظر ہیرۃ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ  
 اعضاء چند ہے جملہ اعضاء معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر صورت جمال ہو جاتے ہیں  
 لیکن اعضاء معلومہ میں سے جنکو دیکھئے ایک کمال کا منظر ہے آنکھ قوت باصرہ کے لئے کان  
 قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قوی نہ کو  
 امور وجودیہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں ورنہ اس کے  
 لئے بھی کوئی وجود چاہئے اس لئے کہ ہیا کل اعنی حد و فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہئے  
 موجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جسکی تحدید اور تقسیم کئے یا وجود ہوگا یا اوکسی مفہوم  
 وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبدلتہ باطل ہیں بالجملہ وجود اقسام ہیا کل میں

کو نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا ملائمت کے اقسام میں ہوتے چاہئیں ورنہ پھر اُس کی قسم ہی کیوں ہوں گی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام قسم اُس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی نکلتا الغرض پارہائے وجود میں حیث ہو تو قطع نظر حدود و لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں بان باعتبار حدود و فاصلہ جو اُن کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی تیز اور ایک دوسرے بھی تمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود و فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہونگی مگر چونکہ حدود بے محدود تصور نہیں اس لئے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے جہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم جو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ ماورائے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو یا جمال ہو کسیدکا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سیاق و سباق سے اچکی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورت میں جی بظاہر استبعاد تھا کیسے قدر زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا مگر چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہنیت جمالی عواض جسم میں سے ہو اور محبت احوال روحانی جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنی کمالات کے تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں تو جسم سے اعضا معلوم چشم و گوش اعضا جسمانی ہیں پر روح

اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں اس لئے پتھر پر دھار ہے کہ اہل قوت  
 انطباق میں نہیں کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھتے قوی باطنہ  
 مثل قوت باصرہ اور قوت ساسہ اعضاء ظاہر چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے  
 ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نفوس قرطاسی کو  
 الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو عملی عمل کے ساتھ لاجرم ایک انطباق  
 ہے اور ہر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق  
 مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ ہی کلام انطباق  
 ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ الوجود و عدم ہیں اور ہر وجود  
 مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت  
 نوعی ہے علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے لگ کر کوئی مصداق بھی بوجہ  
 انزعاف ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو  
 اس انطباق کو دو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف  
 اضافت ہوگی در صورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور در صورت ثانیہ  
 ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق  
 ہے بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مریا و مناظر مختلفہ میں شکل  
 واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی کسی میں جوں کی توں  
 کسی میں کسی رنگ کی کسی میں کسی رنگ کی اور پھر باایں ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود  
 باقی ہے علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا  
 دور ہے رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے  
 کہ معروض واحد عارض واحد اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق  
 روح کلام نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو مستثنیٰ

ہے اور وجود خود واحد ہے سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک  
 ہی شکل نہیں ہوتی بلکہ ہیکل متعددہ متواتر مجتمع ہوتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں  
 جس عالی سے لیکر نوع سافل تک بشلا مجتمع نہیں اور یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق  
 موجودات خاصہ ہیکل ہیں نفس و جو نہیں ورنہ یہ نمائشہود قطع نظر ہیکل سے نفس موجود  
 میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس والوابع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں اس  
 لئے یہ ضرور پڑا کہ ایسا ایک جزئی میں ہیکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی  
 ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محسوس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں  
 سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ  
 نمایاں ہو گا طے ہذا التیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور  
 اگر دوسرا مربع بنایا جائیگا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں  
 بنایا جائے اور اُسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو  
 ایک مربع ہے مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری  
 ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی  
 خیال فرمائیے اعمیٰ ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق مقصور ہے ہیکل متبائنہ کے  
 ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اس کے ساتھ اوہ ہیکل ہے اور جسم میں اور  
 حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے  
 مردمان ظاہر میں حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں اس لئے  
 یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی  
 کو مقصد ہیں اگر منطبقین کو فقط جدالی خاطر کے تطبیق دین تو یہ خرابی پیش نہائے اس تقریر  
 کے بعد خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ کے معنی برسبت سابق اور واضح ہو گئے جب شبہہ مرقوم بالا  
 منفع ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہہ کا بھی جواب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت

جب الطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق تو جسکے  
 سامنے فرق زمین و آسمان بھی گروہ ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد  
 جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ الطباق مذکور سے ظاہر ہے اس  
 بات کا خواہان ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیاکل منطبقہ  
 اور ثابت ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا  
 ایک حال ہو یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین  
 یکدیگر نہ وجب تقریر شبہہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اُس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے  
 اس لئے ناظرین اور ساق کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ فرق ظاہر و باطن ہیاکل اور  
 حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو عجب ایک کو متعجب  
 کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف سیلان  
 اور غارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا اگر اڑتا ہے  
 اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھر اہوا ہے اور اُس کے معد کو دیکھو کہ اس سے  
 کیسا مڑا ہوا ہے علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اُس کی طرف متوجہ ہے اور  
 رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اُس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوا ایسے ہی ہیاکل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ سیدقت  
 اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گزر چکا ہے الغرض فرق نیازی و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز  
 سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور قوت  
 مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم میں معلوم ہے بنفسہ یا بشبہ ضرور ہے  
 تو لاجرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل ہوگا سوا اگر بابہ الادراک خود ذات  
 مدراک اعمیٰ حج ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی  
 کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں  
 اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے ہمارے تہا ہے ایسے بھی تو کوئی مبداء



انکشاف چاہیے اندہ ہے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے معہذا عالم معلوم میں معلوم مفعول ہو اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اُس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اسکو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں قیام سے تو اسجگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجہ باران کا اُس پر ہوتا ہے اسید طرح صفات قائمہ بھی اپنے موضوعات سے خارج ہوتی ہوں اور انکی جزو ذات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم انکی طرف راجع ہوں سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کے لیے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اُس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے لہذا جو عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہو گا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جسکو دربار انکشاف علی مبداء انکشاف کہتے اُسکے ساتھ قائم ہو گا اور موافق تحریر بالا بالقرور اسکی جزو ذات عالم میں مرکوز ہوگی اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اُسکو شامل ہو گا اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ مبداء انکشاف اُس صفت کو کہنا چاہئے مگر مان لایستہاحتہ فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلانیہ کو جو لواحق علم میں سے ہے مگر جب اصطلاح میں کچھ مانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصیل بدرجہ اولے مجاز ہونے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی بھی اُس کو وجود علی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے وضع ہو جائیگی بالجملہ معلوم جبکا دخول مابدا لادراک والا انکشاف میں لاجرم مسلم ہے ذات عالم میں بدرجہ اولے داخل ہو گا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز انشاء اللہ تسلیم کرانیں گے

سینے عرض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروفہ کو لاحق ہو سوا اگر ماہہ الانکشاف ہیا کل  
 ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں بلکہ الانکشاف داخل ہیا کل ہو یا خارج ہیا کل  
 ہو یا داخل بھی ہو یا خارج بھی ہو آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیا کل ظاہر ہے باقی شکل  
 اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو مطلقاً اقرار بھی نہیں کرتے و جداسکی یہ ہے کہ موجودات  
 خارجیہ میں وجود داخل ہیا کل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیا کل ہوتا ہے اور داخل  
 انکار جس کو جوت کہئے خالی ہوتا ہے اسبوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں علوم  
 موجودات میں تو دخول مبداء الانکشاف جو ایک وجود خاص ہے مقصور ہی نہیں جراثیم و  
 المثلیں لازم آئے اس صورت میں تو بالضرور وجود علیٰ معنی مبداء الانکشاف برسانہ خارج لاحق  
 ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علیٰ معنی مبداء الانکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت  
 میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق یعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہئیت ہے جو باطن مبداء الانکشاف  
 میں پیدا ہوتی ہے باقی موجود خارجی وہ مفعول ہے جس پر وہ صفت انکشافی یعنی مبداء الانکشاف  
 واقع ہوئی ہے اور وہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنئے کہ ہاں مفعول ہے استعانت کے لئے ہے  
 اور یہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس  
 ہئیت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اے جسکو مفعول مطلق کہئے  
 جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی  
 نسبت اسکو کہنا چاہئے جسکو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل ہاں کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہئیت ہی بنائی  
 جاتی ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے مفعول بن نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا  
 چاہئے چنانچہ ظاہر ہے ہاں وہ اس ہئیت کے پیدا ہونے اور اسکے بنائیکا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا  
 ہے جس سبب سے استعانت لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور  
 قیود کو جو مفعول کہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق  
 کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو باہر و جد کہ باطن ہیا کل وجود خارجی

سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی غنی مبداء انکشاف مقصور ہی نہیں ورنہ اجتماع الثقلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ جو بنے ہیں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا موجود عدم کے اور کوئی مقسم نہیں ہاں یہ کہنے کہ اجتماع الثقلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً موطن جواہر میں جوہر اور موطن محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑوں عوارض کا اجتماع جواہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود تصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی العلوم میں کیا جج ہے مگر اسکا جواب قطع نظر اس کے کہ اکتاہ اشیا کا معلوم ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلما علم عوارض وجود میں سے ہے مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم اینویجہ منتزع ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجوہ عین کہ ملزوم ہوتی سے ورنہ ملزوم ذاتی منتقبات تصاف عرضی ہو جائیگا پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جسکی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم ہو تو قطع نظر اس کے کہ در صورتیکہ علم لازم ذات وجود میں سے ہو گا چنانچہ ظاہری یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اسکی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو لاریب عالم و غیر عالم یعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم عدم علم ہوگا سواس صورت میں اگر اجتماع الثقلین ہوگا تو در صورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا پھر حال دخول تصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ

ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی محل ہو گیا کہ انتراعیات کا کو خارج میں وجود نہیں ہوتا نفس میں  
ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات  
ہی کیوں کہلاتے علم ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور  
عرض کے لئے معروض اول چاہیے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجملہ علم  
موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق خلوت و اخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں  
میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہان کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں نفس وجود نفس  
عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جہان حدوث مفعول مطلق علی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے اللہ  
یکفیه الاشارة اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و  
عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکائنات تصور نہیں اور یہ دعویٰ بربادیت علم نفس ازلیت  
علم بالکائنات ہے چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم ہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے  
دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعمیٰ عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم  
موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کی معنی چن طرف نہ نہ تھا اس طرف لیا سو جہان بوجہ اتحاد  
غیبت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم  
العلم ہمیشہ ہوا کرتا پھر کیسا وجہ ہے کہ علم نفس بھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علم ہذا القیاس علم العلم  
کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا یا ایہہ علم کو اضافت  
لازم ہے اور تقابل تضاد میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علم ہذا القیاس توجہ کو بھی  
اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہان تغائر ہوگا پھر علم نفس کے کہہ بیگا  
کے ہو نہ کیا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا سلم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا  
انہیں کا کام ہے جو سراور دم میں تمیز نہیں کرتے بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا  
علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکائنات ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا  
یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکائنات ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف

اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ توضیح ہو جائیگا کہ باطن نفس ہیماکل کا علم بالکنہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علی میں حدوث ہیماکل متصور ہے اور بلو جو شخص اور وحدہ خدائی ہیماکل جسکی بحث اوپر مذکور ہو چکی خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیماکل کے باعث جو باطن جوہر علی میں ہوتا ہے کہ ہیماکل نہیں ملتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفہم ہوا جس کسی نے حصول الاشیاء راہ بابا جہا کا دعویٰ کیا اگرچہ لحاظ وحدت اثنا ہیماکل غلط ہو گیا تاہم ہیماکل کا حصول وقت قیام بشیئین ہو سیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیماکل قائم بالوجود خارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیماکل قائم بالوجود علی اور سر اسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کوشی من حیث ہوا اور علم کوشی من حیث القیام قرار دیا ہے اسکی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیماکل بالوجود خارجی اور قیام ہیماکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں بالجملہ علم موجودات میں وجود علی داخل ہیماکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیماکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر الطباق ہوگا اور دونوں ہیماکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابه ہوں ٹٹے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی تفسیر کے مقابل واقع ہو تو لازم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو باینوجہ کہ ہیماکل عالم کو ہیماکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزان ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہوا اور نیاز لازم آئے ہاں اگر مد رک صورت جمالی ہوتی برج انسانی نہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محب وحدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کیس کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب شیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ

پہنچنے سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ  
مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صورت معلومات اوس میں خود واقع ہوتی ہیں سو اس صورت  
میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو  
اور بجانب وقوع یعنی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور یہ سبک معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور  
بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف  
سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب  
یہ ہے کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر راس کی جانب سے کھرا لیا جائے  
تو قاعدہ کو بدنسبت اس وسیع ہے پر اس کا سارا بوج اس راس ہی پر ہوگا راس کا بوج قاعدہ  
پر ہوگا اور وجہ اسکی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اسطے جو قصہ  
برعکس ہو پھر یا نیوجہ کہ مخروط مذکور اس سے لیکر قاعدہ تک ایک قسم متصل واحد بالمشخص ہے  
تو قاعدہ سے لیکر اس تک سارے مخروط کا بوج اسقدر زمین پر ہوگا جسکو دائرہ راس  
محیط ہے اگرچہ قاعدہ کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے وجہ اسکی فقط  
یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوج قیام باطن راس  
کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھرا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف  
کو خیال فرمائیے کہ وہ اسقدر وجود کے ساتھ قائم ہے جسکو ہیکل عالم محیط چنانچہ اسکا علم ہونا  
اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع  
اگرچہ بدنسبت جانب صدور وسیع ہے کیونکہ باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس  
جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کرنے کے اس طرف کے احکام اس طرف رجوع  
نہ کیونکہ جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے الغرض باوجود انبساط و وسعت  
جانب وقوع جانب صدور ہی اسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور  
مستور متحقق ہونگے واللہ اعلم باقی قبل وجود خارجی یا بعد بحقوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا

خیال کیجئے تو اس صورت میں وہ موجودات غاصبہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معروض مغرور کبر کی نہیں چنانچہ اوپر اسکی تحقیق گذر چکی ہے اور کیونکر ہوں ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیفیت میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اوپر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں چنانچہ ہر کیکادو جدا ان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال رسالت وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد تحقق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اُس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا ہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی تصور ہے جب تقریر شاخ و رشاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ بحمد اللہ مندرج ہو گئے اور یہ بات بخوبی تحقیق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم پوچھنا ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اور اراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ نسب کی دو قسمیں ہیں قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی میں تو ذمی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو باین نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند و چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت حسانی ہوگی اس لئے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور حب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذمی نسب تو اور بھی غیر ہیں انکو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لا جرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو باین نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق

ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی محبت ہوتی ہے ہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر مبنی نسبت بہ طور عرضی ہے ایمین آباؤ اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباؤ امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیئے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے قرابت معدنی اور شرکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوتی ہے مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو مان باپ سے اگر بہ نسبت مان باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کی باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبدلت مشہود ہے تو بچا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں مان اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منقسم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت مایان ہو تو ہو سکتا ہے اور روحانی میں جبکہ مذکور اوپر آچکا ہے واسطہ فی العوض روحانی معدن اور ہیاکل روحانی معدنیہ اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العوض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لازم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اسکی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جاکر اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت تقد جہارکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حیث علیکم بالمؤمنین روح رحیم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضای انحراف اصل مذکور ہے



اور نیز آیۃ الاثم وہ فقد نصرہ اللہ اذا خرجہ الذین کفروا القسم ہو تو اس پر دل ہے باقی سیلان کیا  
 بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے مائل ہے اور ایکے اثبات پر ہمارا مطلب  
 اصلی موقوف ہے آیۃ البنی اولی بالمؤمنین من القسم میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق  
 افضل التفضیل یعنی مفعول ہے باقی رہا اولے وہ اگر معنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے  
 اور اگر اس اقرب مراد ہے تو قربت بعدنی حاصل ہوگی اور قربت مذکورہ بشرط ادراک و  
 ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سوادراک کا ہونا بنسبت ارواح تو مخفی  
 ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف  
 نہیں ہو سکتا تو اگر ہم یہی اکل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا مگر  
 مان یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلمہ پر انہایت بنی کیا وہ دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول  
 الصلیم کا کہان سے نکل آیا سو اسکا جواب یہ ہے کہ اولی کے صلیب میں اس آیت میں لفظ القسم  
 واقع ہے اور القسم کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلیم  
 مؤمنین کی نسبت انکی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں اگر اسقدر قرب کہ قریب کو اپنے مضامین  
 الیہ کے ساتھ اسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہوا شیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہوں  
 نہیں سکتا ورنہ تباہن کہان تباہن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ  
 انفصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقت  
 اور لوازم وجود کی نسبت بھی اسقدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقت وجود میں  
 اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال  
 و انضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مبائنہ اور انفصال وہی کی  
 بھی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق منجملہ اوصاف غرضیہ ہوتے ہیں اوصاف خارجہ  
 اور لوازم وجود میں باعتبار غرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا اس لئے اُن سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی  
 ہے اوجب ملزومات و معروضات باینطو راقرب الی اللہ لازم و العارض نہیں تو ملزوم اور معروض

کو کہ ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم والمعرض ہوگی کیونکہ ملزوم و معرض کو لازم  
 وجود اور عارض کی طرف اقتدار ہے الوجود نہیں تھا تو اقتدار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی  
 نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من النہم واقع ہے اور من النہم کی فہم یومنین  
 کی طرف راجع ہے تو یہ سنے ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکی جانوں سے بھی  
 زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اسکی ذات سے بھی زیادہ  
 قریب ہو اشیاء مبالغہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباہی کہاں تباہی کم سے  
 کم تمیز و مغایرت کو مقتضی ہے اور اقریب مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواہش کا  
 ہے سکو احتیاج الی الاقرب فی التحقق والتعقل دونوں لازم ہیں چنانچہ انشاء اللہ بعد تقریر  
 و اثبات اقریبیت واضح ہو جائیگا علیہذا القیاس نہ وضعیات و معروضات کو اپنے اوصاف  
 بالمعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے معروضات اور  
 معروضات کے ساتھ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مبالغہ ہوں یا لازم وجود ہوں  
 اس لئے کہ اوصاف مبالغہ کو اپنے تحقق میں اپنے معروضات و معروضات کے ساتھ عارفا  
 احتیاج نہیں اگر سب سے احتیاج فی الشخص ہے جسکی نفس و سبیل اور اثبات و تحقیق سے  
 اوراق گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور انکیلی فی التحقيق نہیں تو احتیاج فی تعقل جو اُس پر  
 متفرع ہے کا ہیکو ہوگی اس لئے کہ عقل مجر صدق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال  
 توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں ہر دقیقہ اشکال ہو جائیگا انعرض اوصاف بالمعرض  
 کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقریبیت  
 مذکورہ حسب تحقیق موعود تصور نہیں پہر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات  
 کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالمعرض ہے اور بھی مستغنی ہوتی ہیں بلکہ استغناء کلی  
 انکو حاصل ہوا کرتا ہے دوبارہ تحقق تو دلچسپ بیان ہی نہیں رہا رہا شخص کے معروضات سے  
 شخص ہی میں محتاج اوصاف میں تو پھر لزوم و درمیں کیا دیر سے اب دو احتمال باقی ہیں

ایک توبہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولی بلانم الذات من ذات اللازم ہو دوسرا یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ واولی بالملزوم من ذاتہ جو سوا احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے عقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو سوا لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس اسلئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مفقور الیہ ہونا ضرور ہے چہ جائیکہ الیہ مفقور ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اُسکو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اُسکے کُنک تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہونا ہونا ہونا ووزن ملکر کسی ایک علت کے معلول ہونگے ورنہ پھر ملزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکہ وہ باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گو دو وزن کے تصور سے جزم بالملزوم لازم ہو مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اُس مفارقتہ کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے ہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلئے یہ معروض ہے کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کے لئے کافی ووافی ہوتا ہے اور وسائل یا شرایط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہان ناکو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہو گا بلکہ غور سے دیکھئے تو متنع ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات و اقیعہ کے مجبور ہر منشی نہیں بلکہ یوں کہئے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اُسکو دیکھ پیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اُسکے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اُسکے ملزوم سے لازم اینکا وجہ اسکی ظاہر ہے اور ہمیں سے

استفسار مد نظر ہے تو سینے اقتدار لازم ذات الے الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئیگا اور انفاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغناء ہوا اور اسکا انفاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالجملہ بنابر کار لزوم اقتدار پر ہے استغناء ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے اسلئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی گنہ کے تصور کو اسکے اقتدار کا تصور لازم ہو یا نہ اگر عقل مجرد مرکب مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و اقتدار ذاتی لازم کے ادراک کو اسکے اقتدار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو سکتا تھا جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آئینہ کا کام ہے اور خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہوا اور اقتدار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہوا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہونا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جسکی طرف عقل کو دوبارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے خدائے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اہل مدرک دہی ہے ادھر افتقار خود اضافیات میں سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اسکے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک ہی حصول صورتہ فی فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے تصور کو اسکے اقتدار کا تصور لازم ہے اور اقتدار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اسکا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم

کے ساتھ متعلق ہو جائے سو باین وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور  
 اضافیات کا تصور بے تصور اطراف اعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں  
 بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہو گا مگر چونکہ اس افتقار  
 میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے  
 تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے شرح اس معنی کی یہ ہے کہ چہت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب  
 پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں جب پہلے  
 چہت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے  
 اور دوسری اضافت میں چہت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات  
 ذاتی ہے تو لاجرم مرتبہ مضداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت  
 ذاتی ہے سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لئے مضداق اور معنون ہوں تو لاجرم ماتحت و  
 مافوق کا تصور اول ضرور ہو گا بالحد بحکم افتقار ذاق ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو  
 تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے  
 کہ افتقار ذاتی اور لازم ذات ذہنا اور غار جانتندل نہیں ہو سکیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف  
 عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں  
 ہوتے لیکن اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات  
 سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور  
 ہے تو وہ فقط لازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علیٰ العموم یہ بات نہیں چونکہ اس  
 باب میں ایک تحقیق مقول اجزاء گذشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور پیر چھاؤ نکرا  
 بے فائدہ نظر آئی اس لئے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں  
 جیسے جب یہ بات روشن ہو گئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا دہن میں  
 وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا الشئی اذا ثبت ثبت بلو اق

اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و اقتدار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئگی اور بدستور خارج  
 اسکے وجود سے پہلے اسکے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ اقتدار اور توقف اور  
 وہ احتیاج و لزوم جو اسکے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف  
 وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اور اسکا حال  
 ابھی آپ سُن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات  
 وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا اسکے بعد وجود  
 لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا پھر وجود لازم ہوگا مگر  
 سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اسی علم مجسمہ مصدری  
 میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کُنہ لازم جب ہوگا بعد علم کُنہ  
 ملزوم ہوگا بان علم بالوجہ میں ہم اس بات کی مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ  
 بھی معلوم ہو گئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اسکی علت کے وسیلہ سے مقصور ہو الغرض  
 جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیون نہو سچ ہے اور کیون نہو سچ نہو علم بالوجہ تو وہی  
 وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اسکا علم تو یہی علم کُنہ ہے ان مضامین کی تائید خاصکر اس بات کی کہ  
 ماہیات خارجیہ ذہن میں اگر تبدیل نہیں ہو جاتیں اُس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں  
 تکرر القسامی اور تکرر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا  
 ہے کہ پیاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں اقتدار ذاتی  
 ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مفہوم اضافی  
 ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے افتقار  
 افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہو اگر وہ ان  
 تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے  
 کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بنا چاری ہی کہنا پڑے گا کہ

افتقار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل  
 مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پہلی  
 بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے ترکیب اضافی میں مثل غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف  
 الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے  
 پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہ خیال میں آتا ہے بلکہ یقین ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے  
 بالجملہ اس شبہ کا جواب پاس خاطر احباب ضرور نظر آگیا گو یا بن نظر کہ دو دلیلون میں سے اگر  
 ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم وہ شاہدوں  
 کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جسکو  
 بنا اس بات پر ہے کہ مہیات خارجیہ ذہن میں اگر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بات کو اثبات  
 کے لئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ  
 نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں بالجملہ نسبت  
 فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ درجہ  
 موجبہ کلیہ بعد اذغال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب  
 سالبہ کلیہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے ایقناع نسبت  
 سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثنائی تصور بنجاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فرہ  
 مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ  
 کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہو گا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی معنی  
 نسبت سلبیہ نہیں ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مقطع اشارہ  
 لحاظ ثنائی معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور  
 نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہو گا تقابل ایجاب و سلب ہو گا اور خلاصہ اول تقابل  
 کا علم نسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبہ ایک مخلصہ دوسرا سلبہ

نہیں گے اور مع تقابل کا معلوم کی جانب ہو گا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا  
محصل علم النسبت ہو گا جس سے دو قیضے ایک موجبہ دوسرا البتہ نہیں گے پھر یہ تقابل  
علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجلہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی سلب  
نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصوریہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات  
وجودیہ تصوریہ وضع کر لیتے ہیں اے حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا جیسے عمی عدم  
البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات  
نسبیہ ایجادیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے اُن میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی انہیں بھی  
لفظ سلب نہیں ہوتا بلکہ انہیں کے استغناء بھی ہے حقیقت اسکی عدم الافتقار ہے وجود عدم  
الافتقار نہیں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے لفظ  
وجودی اُسکے لئے تجویز کیا گیا ہے اور میں جانتا ہوں کہ یہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ  
وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو  
تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے  
لئے تعقل متبیین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف  
الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہیں اسکے بعد ہے الغرض نسبت ہو  
تو سب کچھ ہوا اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہو گا نہ وہ ہو گا اور لفظ ثانی کے بعد جو متغنا  
بجملہ نسبت ہو جاتا ہے تو وہ لازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اُس عدم نسبت افتقار  
کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ  
نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم  
نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی اعمی ذات ملزوم اور منسوب الیہ  
کی طرف بھی ذات محضہ اعمی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف  
ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ



جین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اسوجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا بطل نہیں ہو سکتا وجہ اسکی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضائف نہیں بان غلام میں اور مولیٰ میں جسکے افراد میں سے ایک نید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائف ہے سو اسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور ہے مگر نہ باین طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہوا سنے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اسکا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اسکا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صحیح و درست ہے ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گویا باین وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی ہے بے مصداق تصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا اسکا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے عروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات ذوق و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بھی

نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا مان باینوجہ کہ تعادل  
 تضائعات میں ہمیشہ دو اضافتیں متعکس و متوازن و متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل  
 دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جب کسی مصادق  
 کو کسی مصادق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اسکو بھی ایک اور اضافت اسکی طرف ضرور  
 پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے  
 تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور  
 بناء عکس منطقی ہی اسی تعدد اور اثینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف  
 یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ ہوسکے چنانچہ ظاہر ہے  
 اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اند ہے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالجملہ ایک اضافت  
 کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاصکر تعادل تضائعات میں چنانچہ لفظ تضائعات  
 بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی  
 تو ایک کے تعقل سے دوسری کا تعقل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں  
 اضافتوں میں باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری  
 طرف استغناء ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں تلازم ہوتا ہے  
 لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو در نظر نہ رکھے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین  
 سے افتقار معلوم ہوتا ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ ہوتا تو یہ اسکی تصور فہم ہے جس علت نے  
 دونوں مصادقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اسکو اسکے ساتھ  
 نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک  
 مثال بطور مشتے نمونہ ضرور ارے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی  
 مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے خیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اسکی طرف  
 سے گہر اور اسکی طرف سے اسپر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس

عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں اُن ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کریں تو جہاں  
 رستہ پیدا ہو جاتے ہیں سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف  
 سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف  
 پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد وجب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء و مرجع خط موہوم اور  
 اُس کو انتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اُس کو مبداء اور اس کو انتہی قرار دیں اور اگر مبداء و انتہی کا لحاظ  
 نہ کریں تو پہر میں السمار والارض اور نیز میں السقف والفرش ایک خط موہوم و اہل معلوم ہوتا ہے  
 چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم و اہل بین الجبین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم  
 ہوتی ہے جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہا  
 کے دیکھیں تو خط خارج من السمار والسقف مصداق تحتیت ہے ایسا واسطے جس پر وہ خط  
 واقع ہوتا ہے اُس کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض  
 و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین  
 منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق  
 فوقیت ہے ایسا واسطے سپردہ واقع ہوتا ہے اُس کو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لئے کہہ سکتے  
 ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت و فوق کا اطلاق جو  
 خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر مبنی لفظوں  
 ہیں اعمی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں جیسے نور واقع علی الارض کو دہوپ  
 کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت اقیام بالشمس کو دہوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال  
 فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ پچھدان باہنہ  
 دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور  
 وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ  
 واضح آگیا کہ بین المتضائفین باینوجہ کہ علت فاعلہ نے اُن دونوں کو جُدا جُدا منصب اور

مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اسکی تہمین اور تشخیص ہو سکتی ہے پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعتبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار بعد میں ملحوظ ہو جاتا ہے اور اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو یہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے غرض بوجہ تعاقبی مرتبہ خبر عنہ جسکو ہم نے بوجہ خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتبر تعبیر کیا ہے ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نکویں اپنی ضرورت کو بھی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضائف نہیں ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اسکو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروض مفہوم متضائف ثانی یعنی مولیٰ جو متقابل غلام سے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری ضائف ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اسکے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جسکے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہوا اور اسے بھی جاننے دیجے ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل شکم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے رہا مخاطب اسکے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اسکے متصور نہیں کہ موضوع کہ کی حقیقت کو جانتا ہوا اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں با اینہم مرتبہ اخبار اور مخاطب میں گنہ مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے غرض یہ ہے کہ تضائف کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک تو یہی اعتبار تقابل ہاں اعتبار سے تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عرض علی المصادق اس اعتبار سے ایک کا تعقل

دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضاف لمحوظ  
 نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے نتیجہ اسکی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم  
 باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے دوسرا مفہوم باعتبار عرض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کر  
 سحر ہے یا کر ہے سوا اعتبار اول میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الینہ کے تعقل پر بطور  
 مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضاف ہی نہیں بلکہ اس صورت  
 میں جمل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جسکو وجہ اعتبار اول ہی بنالین تو زیبا  
 ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود معلوم علیہ احکام ہدینہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف  
 سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر خمار فی غلام زید کہتے ہیں تو حکم محضی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف  
 راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی  
 مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضاف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار  
 ثانی جو اسکے لئے وجہ ہے اور یاد ہوگا کہ جو کچھ دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعویٰ کیا ہے  
 یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بینوں کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی  
 انفاط مطالب اصلہ کو روشن دیکھ کر انشاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے  
 واللہ اعلم و علیہ التمسک جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو  
 پھر بنہالین مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا  
 پڑیگا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا  
 تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب ہی بات ہوگی  
 کیونکہ کیسے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا واپنا کوئی  
 یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کسے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول  
 ذات ملزوم کا اسکو ادراک حاصل ہو اب عرض ہم یہ ہے کہ کسی شے کے قریب ہو نیکی کسی دوسری چیز سے  
 اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اسکی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت

باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو  
 کیونکہ اس میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے بالحد جیسے حدوث  
 توجہ جسمانی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لیے حرکت کی  
 ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں  
 توجہ قلبی ہے تو حرکت بھی قلبی ہے معہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے  
 اور آپ خود جانتے ہو گئے کہ انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو  
 لیجئے یوں سمجھئے کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لیے ابعاد کی ضرورت  
 ہو بخلاف حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ موزع معلومات مجملہ کیفیات  
 میں سوا اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہو گا تو ایک کیفیت سے  
 دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہو گا جس کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اُس کو ہوس کے  
 نزدیک حرکت کے لیے بقا اور نوع مقولہ حرکت میں اولہ الی آخرہ ضرور ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ  
 محض ہے انصاف سے دیکھئے تو بقا بنفس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقا بنفس  
 عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزل نہیں  
 حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا سپر شاد ہے کہ بقا مقولہ  
 ضرور ہے بقا اور نوع مقولہ ہاں بوجہ بقا بنفس مقولہ اُس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ  
 کہیں گے جس میں بنفس چوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی باقیہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس  
 کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق ہو  
 کس کام آئیگا لیکن واضح رہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور  
 نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد  
 پر دلالت کریگا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو یا باعتبار انتقال دفعی ہو  
 اور اس کو بھی جانتے دیکھتے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذہن میں

النشاء معلوم کر کے پھر ادعا تطابق کرتے ہیں اور خبر نہ لیتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں  
 ہر دم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی درجہ معلوم محلی عنین پہلے ہوگی سو یہ یقیناً تقدم و تاخر  
 علم ملزوم و لازم ذات جو لازم ضروری ہے اتفاقاً نہیں خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک  
 اصل ذات ملزوم ہے پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات  
 لازم ہے تب یہی ہے رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب  
 واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئیگا سوا اسکا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی  
 تحقیق بخوبی بحث ہیا کل میں گذر چکی ہے اول تو یہ کہ ہیا کل ممکنات میں تکثر الطباعی ہے  
 تکثر انقسامی نہیں یعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جنہیں فقط خطوط مقترنہ بنیت  
 کذائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیا کل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم سطح  
 ممکن نہیں کہ انکے اقسام پر پھر وہ مذاق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے  
 بعد خارج قسمت خطوط مضمر بجاتے ہیں اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیا کل ممکنہ  
 اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو  
 تقسیم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ  
 بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا  
 ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالیئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئیگا  
 بان مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر الطباعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجئے ایک  
 آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اسکی تنقیح  
 قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسقدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے  
 دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر الطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا ہاں بوجہ  
 تکثر منطبع فیہ اور تعدد مایاد مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جسکے باعث  
 احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اور اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح

ہو چکا ہے جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ اتنا سہ ہے کہ جیسے آئینہ میں  
 اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے ہی آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر  
 جیسے اس ادراک میں جو وسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت ہے اور مدرک  
 بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع و حیثیت العکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں  
 اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعنی اس صفت  
 مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول  
 صفت مذکورہ اسکو تتم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اسکو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج  
 سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اسکی طرف رجوع  
 کی حاجت نہیں ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف  
 رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیونکہ ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ وجود  
 ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اس لیے جب اسکی ضرورت ہوگی وجہ مفعولیت  
 ہی میں ضرورت ہوگی مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو علت  
 تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں سو مضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا کہ ایک شے  
 ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول  
 ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے اس لئے جو شے واسطہ فی  
 العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت  
 لازم آئیگا بالجلد لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں البتہ دربارہ مدرکیت  
 مفعولی اسکی احتیاج ہے اسلئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارقی حکام  
 مذکورہ ہو گئے ہیں اعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم وتأخر اور قرب وبعد وغیرہ ہوجاتی ہیں  
 انفرص حقیقت واحد متعدد نہیں ہوتی اور بالینہلہ حکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت  
 و قرب و بعد و جو تعدد اعتبارات پیدا ہوجاتے ہیں یہ تقریر تو اسوقتیں ہو کہ ایک بار ذات



لازم کو سن حیث ہولین اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر ہیکل لازم  
 معروض کے ساتھ قائم ہجین اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک  
 بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہیگی اور فرق احکام اور  
 بھی واضح ہو جائیگا ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع میں یہ تقریر  
 جسمین ہیکل کا وجود داخل اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس  
 تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ  
 ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلث داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ  
 قائم ہے بالجلد اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی  
 میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اسکی تصحیح کے لئے کافی ہیں اور اگر ایک  
 مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ  
 اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحدہ بدستورہ کی صورت جو کچھ ہو کر  
 ہو یا کبھی باطن نور آفتاب میں بقدر تحاذی و تنور مطلق اور منقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل  
 معلومات باطن مبدا الانکشاف میں جسکو ایک نور قایم بذات العالم قرار دیا ہے منقش ہو جاتی  
 ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ یا وجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے  
 کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور و الجسم النور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ بجائش  
 تقسیم نہیں ہوتی ایسے ہی نور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اُسی  
 وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اسکی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر تقسیم بین العلم  
 بعنے مبدا الانکشاف و العلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ  
 فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد  
 مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موحہ ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بُعد ظاہر ہو جائے  
 مگر اس وقت اُس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی

مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مد رک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئیگا بالجمہ فرق قرب و بعد فقط تعدد باعتبار کافراستکار ہو مگر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس خرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ احساس ہے کہ جب علم کنہ لازم خود لازم کے لئے علم موزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اسکے علم کے بعد اسکا علم ہونا ضرور ہر اہمرا گریہ یوں کہا جائے کہ الموزوم اقرب الی اللازم من نفس اللازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا مگر ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت اُن کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجائے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں پر انتزاعیات موصوفات و اقیعہ اور خاتیمہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اور اقیعہ گذشتہ فیصل میں مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل یہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اسقدر معروض ہے کہ اگر کوئی جسم مکرر آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اسکو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا شخں اُسکے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اُس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اُس روشن دان کے شخں یعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اُس اعتبار سے گویا مقدار شخں دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم منظم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی جہاں پہلے نور محیط تھا اسبطح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھیے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اسکی تصحیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کسکو کہتے ہیں سو مختصر گذارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں ایک تو مفہوم وجود دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے

تفارق بھی ضرور ہے ورنہ کجس الوجہ اتحاد ہو تو اسافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ تضاد کے لئے ماضیتین متضاد ترین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متضاد ترین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تضاد باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شے اور لاشے اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسکی وجہ اجتماع نقیضین کہتے ہیں بالجمہ وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبادء انکشاف مذکور ہیں اگر تامل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لئے کون مانے ہے کیونکہ بعد تضاد مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھئے تو تامل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضاد بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعلق دوسرے پر موقوف ہوتا سوا اگر تقابل تضاد و تامل ہی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متوازن ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحد و نہو جیسے تضادین میں ہوا کرتا ہے چنانچہ دہوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع اکمل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے اس صورت میں نہ کوئی مفعول ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لئے فقط اجمال پر اس جگہ التفاک کیا جاتا ہے مفعول بفعول مطلق کے لئے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے چنانچہ بار بہ جو مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ بات جب ہی تصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اسکو محیط ہو لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جیسے قابلیت اور قلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیونکہ صحیح ہوگا الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے غایت ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نہی علی سبیل التناوب ہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات

ممکن نہیں اس لیے چارنا چار ہی کہنا چاہیے کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول  
 سریانی ممکن نہیں ایک دوسرے کی حد پر سمجھ جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے محدود  
 بن جاتا ہے جیسے زمین مثلاً اور آفتاب کے لئے محدود ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور  
 ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہونگے محیط کی جانب بھی  
 اسی قسم کے حدود پیدا ہونگے مثلاً ہوا پانی اور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے  
 ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی  
 پر یہی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر  
 ملے ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی حد محدب اگر  
 خط ہے تو اسکی حد مقعری خط ہے باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ  
 خط کے محیط ہونیکے کیا معنی ملے ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے محیط ہونے کی کوئی صورت  
 نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط و بارہ احاطہ حدث حدود متماثلہ ہر ایک  
 تمثیل مد نظر تھی سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ انہیں سے ایک بھی اس مطلب  
 کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہی ہمنے یہ کب التزام کیا تھا  
 کہ سطح کی حد اعنی خط اور خط کی حد اعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیے بالینہم یہ کب ضرور  
 ہے کہ ہر شے کے لئے وہی محیط ہو جو اُس سے متفرع ہو بلکہ منشأ انتزاع ہی اگر محیط  
 انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات  
 کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اُسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اُس کے علم کو  
 بالنسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تعالیٰ المدعن ذلک علواً کبیراً بلکہ  
 معاملہ بالعکس کہئے تو سچا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے انشاء اللہ اس  
 باب میں اطمینان ہو جائیگا سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور  
 وجدان و مشاہدہ کو شاہد اسکا قرار دیا جائے تو اہل حق کو انشاء اللہ گنجائش انکار نہو گی خط

اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اسکی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے  
 طے ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چند ان مخفی  
 نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لیکر نقطہ تک دو دائرہ  
 متوازیہ پیدا ہونگے جن میں سے سریع الحركت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں لطی الحركت  
 اوپر ہونا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو  
 محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستقیم  
 اور مؤخر ہوگا جو اسکو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو  
 اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور سطحی کا بالفعل  
 ہونا بظاہر مخفی ہے مگر این نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور نہیں  
 اگر متصور ہے تو کمقبات میں متصور ہے سو جہاں کمقبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی  
 دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لیکر وہاں تک سطح واحد  
 ہو جائیگی اور خط مذکور وسط میں آجائے گا ہاں اگر گوات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط  
 فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں تھا  
 خطوط و تقاطع کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط  
 کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر  
 جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور اثاث ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اس میں اگر علم ہے  
 مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اسکو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اسکو  
 بھی محیط ہوگا الحاصل با این نظر کہ علم یعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکشاف  
 نہیں ادھر علم بالفعل کے لئے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب  
 ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالفرض جس قسم کے حدود و جوارح کی جانب  
 پیدا ہونگے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور بقدر طبقات وجود خارجی کی جانب

ہو گئے اسقدر وجود ذہنی کی جانب ہونے بالجملة موجود حقیقی خارج مین وجود خارجی ہے بلکہ  
 باین نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی مین ذہن ہے یوں معلوم  
 ہوتا ہے کہ وجود خارجی مین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا  
 حدود وجود و حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں انکو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے انکے موجود ہونا  
 ہونے مین بھی کلام ہے اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اس صورت مین حدود و مکرور  
 موجودہ فی الخارج ہونے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اغنی وجود  
 محیط انکے لئے منشأ انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندی مین نظر سطح داخل پر ہوتی ہے  
 سطح خارج پر نہیں ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے  
 ہیں اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود مین نظر  
 وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے  
 ساتھ قائم ہوں چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے بالاین ہمہ اگر اسکو نانیئے تو نصرت  
 امور متبائن لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو بیسکل کو جب  
 قطع نظر وجود داخل سے لینے تو لاجرم دونوں بیسکلیں ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان  
 ہوگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر انکو عنوان سطح خارج  
 کہا جائے تو پھر سوائے دو سطحوں کے جو جوف مثلث مین ہیں جو کہہ ہے دونوں ہی مثلثوں  
 کا عنوان ہے اس صورت مین جسکو متبائن کہتے ہیں انمیں فقط فرق اعتباری ہوگا  
 دوسرے وجود داخل کے لئے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکیگا ہاں اگر وجود داخل بیسکل کو  
 عنوان کہا جائے تو دونوں خرابیان لانہ نہیں آتیں بالجملة بیسکل و حدود مین نظر وجود  
 داخل پر ہوتی ہے حدود مذکورہ اور وجود داخل ہم ہونگے تو انکے لئے خارج مین وجود ہوگا  
 ورنہ باعتبار عنوان خارج مین موجود نہیں ذہن مین موجود مین کیونکہ اسوقت وجود ذہنی فل  
 بیسکل ہوگا اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امور انتزاعیہ کو بیسج الوجہ معدوم فی الواقع

نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت خارجی حاج میں قائم بالوجود الداغل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں اور ایسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مختصات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے کہ خارج میں لوجود و منشاء موجود ہیں ورنہ کسج الوجود معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں بالجلد وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعمیٰ من حیث ہوا امور انتزاعیہ میں ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی مذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری یہاں منشاء انتزاع ہیں ہر کوئی انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے اعمیٰ جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعمیٰ بالکثرہ اور اپنے مناشی کا علم بالکثرہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہر کوئی یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اسکا باعث فقط وہی ہو کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے باقی یہ بات کہ اس نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکثرہ ممکن نہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کہ منسوب کے لئے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ

ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ مجہولین نہیں آسکتے سو در صورت اطلاق  
مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی  
تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لیے مفہوم متضائف متقابل  
کافی نہیں بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث  
توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علی کے لئے ضرورت خارجی کی ضرورت  
نہو الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے مناشی انتزاعی ہیں اور ایک دوسرے کو حق میں بھی انتزاعی  
ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم  
تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لئے انصاف باوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع  
جو لازم امور وجہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لیے مسلم ہے پھر عدم اگر متعقل و منتشرع ہو تو  
کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے  
تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ  
جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کے لیے بھی عنوان ہوتے ہیں فقط  
فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں لپٹے معنوں کے ساتھ قائم تعین اور صورت  
ثانی میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ عنوان اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس  
قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت  
میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی لٹکے بیٹے انتشار انتزاع ہے باقی عدم مطلق  
کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیلہ حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق  
بغیر بعد اضافت سلبیہ ہے اعنی سلب اضافت حدود کر کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور  
ایجاب عدولی اس پر عمل کر لیتے ہیں چنانچہ لاتنا ہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود  
اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناسلی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی ہے کیونکہ اصل  
اس کا وہی حدود مذکورہ میں اور اُن کے لیے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم



اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا  
 کہ تصور عدم مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیله تصور عدم محدود داعی بذریعہ  
 تصور عدم مقید ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور  
 وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود داعی بمعونہ تصور وجود مقید ہوتا ہے غرض جیسے ابتدائے  
 علم تمام کلیات بوسیله علم جزئیات ہوتا ہے جسکو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیله علم خاص  
 ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیله علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے بالکل  
 اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اُسکے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے بعد عرض اس  
 وجود کے اگر اسکو موضوع بنائیں تو لاتنا ہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اُسپر  
 حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیون نہ اُسکے لئے حاصل  
 ہو جائیگی اور اس وجہ سے عنوان تصور بن جائے گی بالکل تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکشمین  
 اور کیونکہ عدم کے لئے کوئی کُنہ ہی نہیں و نہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو ان تصور بالوجہ ہے  
 اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو وجہ عدم مطلق سلبی ہے جبکہ وہاں ایجاب ہے  
 اُسکا یہاں سلب ہے پھر یہ سلب بطور مدلول اِثباتی بحیثیت وجود ذہنی اُسکے لئے ثابت  
 کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ  
 ذمی الوجہ کے ساتھ قائم ہے وہاں ذمی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اوس وجود کے ساتھ قائم  
 ہے جو مقارن و محیط ذمی الوجہ ہے بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی  
 ہے گویہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی  
 ہونے سے کُنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا اور بالبداہتہ معلوم کے عدم کے لئے کوئی کُنہ وجودی  
 نہیں پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے  
 کیونکہ علم صفت وجودی ہے اُسکے لئے واسطے العروض اور عروض دونوں وجودی چاہئے  
 ایسے کہ عروض علم محکم وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کُنہ ہمیں جو یوں کہا جائے کہ بالبداہتہ

تعلق علم کتہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے  
 تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم  
 نہیں جو شبہ مذکور کہیں یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا یا ان جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کہ کبھی  
 وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم عدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے  
 اور باین نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں لیکن وقت انقضاء  
 آفتاب و صفاء جو اگر کسی میدان مستوی میں جھین نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ دخت ہو نہ پہاڑ  
 کوئی شخص تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں  
 اسکا سایہ جو علمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دہوپ ہو وجودی ہے علمی خاصہ کثرت  
 حرکت کہ اسوقت وہ غلط کار نظر حقیقت میں کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دہوپ کی طرف  
 وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں اب دیکھتے ہیں علم  
 الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے اسی دہوپ کی جانب علم ہے اور سایہ  
 کی جانب عدم العلم مگر بادی النظر میں دیکھتے تو دہوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العلم  
 معلوم ہوتا ہے سو جب کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم  
 انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور حیب علم ہی نہیں تو پہر یہ اعتراض بھی  
 وار نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہر حال عدم  
 کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر نہ اجتماع نقیضین اور  
 اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو الغرض عدم  
 تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ  
 بخلات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب  
 نزدیک مسلم بھی ہے پھر وجود ہی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا  
 وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے کیونکہ امر

انتزاعیہ کا وجود منافی التزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے اس لئے منشاء التزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اسکے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض وجود بھی قابل التزاع نہیں پھر عین اور وجود دونوں قابل التزاع نہیں تو بجز حدود و فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جسکو قابل التزاع کہیے لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود و مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنی التزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی ظرف کا موقوف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے اُن کا وقوع بین الوجود الخافض العدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ ظاہر ہے القصد بجز حدود و مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء التزاع اول اعمی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حدود کا انتزاع ہے پھر حدود کی حد کا انتزاع ہے غایۃ فی الباب اور نہایت کاریہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لئے منشاء التزاع ہو اور غور سے دیکھیے تو سب جگہ منشاء التزاع وجود ہی ہوتا ہے ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے اب آگے اپنا فہم سامطابق کر کے دیکھ لیں ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہم امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں بالینہمہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصحیح فیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کئے جاتے ہیں ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود و فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم جیلولت بین الشیئین اُنکے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کجیولت کا تعقل اُن دونوں کے تعقل پر موقوف ہے سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

حد ہونے میں تامل نہ ہوگا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی ہوگا جس میں مضمون انصافیت ہو یا ہو تو  
 مخفی ہو جب اس قیل و قال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچی آپ کو یاد ہوگا  
 جو پہنے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شے کا کسی شے سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات  
 اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے ملزوم لازم ذات کی نسبت باقرب ہر نفس لازم ہے اور  
 منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب ہر نفس انتزاعیات ہے سو محمد اللہ ملزوم کا یہ  
 لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونیکے اثبات کے  
 سبب دی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے سو نیچے حدود کا بطفیل وجود موجود  
 ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود انہی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ  
 حدود کا وجود ہی نہیں اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم  
 وجود محدود متصور نہیں جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم ہی اول  
 ہونا ضرور تھا اب ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وہی ہی  
 ہے کہ لفظ قار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے خارج ذہن میں یکسان رہیگا یہ ممکن نہیں کہ  
 ذہن میں اگر تبدیل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات ہوگا اور مثل ذہن خارج میں بھی افکار  
 ممکن ہوگا سو اسکا بطفیل بجز اسکے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت  
 نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سو وجود کا اور کوئی نہیں حد و موجود باہم ایک دوسرے کے  
 لئے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بجهت وجود ہوتے ہیں اتنا فرق ہے کہ انکا وجود بجهت  
 وجود مطلق ضعیف ہو سو یہ بات بر سرِ چشم ہے کون کہد یگا کہ حد و متوسط کا وجود ہمسنگ  
 مطلق وجود انہی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات  
 نہیں ہوتا بطفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے پھر دونوں کو یکساں برابر ہونگے ایک قوی ہوگا تو  
 ضعیف ہوگا بالحد و حدود متوسط وہ عطار وجود مطلق ہے اس صورت میں منشاء انتزاع  
 بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا نہایت کا بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایہ حدود اور جب

وجود علیٰ ہین بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوتا اگر خود  
 امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں  
 کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ذہن میں نہ ہو تو اپنے نشان چھپے ملتا ہے پہلے منشاء انتزاع  
 نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشاء  
 للامتنزاع اقرب الی الامور الانتزاعیۃ من النفسہا اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی  
 رکھیں جو بیک معنی مراد اقرب ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلیہ ہو جائیگی  
 المنشاء للامتنزاع اولی بالامور الانتزاعیۃ من النفسہا یہی بات کہ نسبت اولیت تغائر  
 کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سوسکا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات  
 تغائر لازم من نفس لازم کام آیا ہے معنی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین  
 اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث  
 القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور  
 انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود وہی  
 مغائر لازم من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے تھے یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود وہی  
 کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث  
 الوقوع علیٰ العروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں  
 بھی امور انتزاعیہ علیٰ حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارج منہا مغائر امور انتزاعیہ  
 من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا یعنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں احتمال اور  
 اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں چنانچہ  
 اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض  
 وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی الغرض یہ تینوں  
 اعتبار بنسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں مگر لازم بحیثیت عرض محروص حد فاصل

میں لازم والمعرض کو مستلزم ہے اس صورت میں حد فاصل بین لازم والمعرض کے لئے لازم منشاء اقتران ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اعمیٰ جیسے ملزم اولیٰ باللازم من نفس لازم تعالیٰ ہے لازم اولیٰ بالحد الفاصل ہوگا مگر جیسے عرض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی ہاں حد فاصل ہوگی وہ بین لازم والمعرض ہی ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ لین الشئین بھی حدوث فاصلہ میزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران الشئ واحد ہو جائیں گے پانی کو دیکھئے کہ اُسکو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شے واحد متصل ہو جائیگا جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقا تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شے واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکرار نام بھی نہیں حدوث تمیز اور حدود و فاصلہ کا ظہور کیونکر متصور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اُس کے حدوث کے کیا سامان ہیں اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اسوقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورتی کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قابل ہونے کی نوبت آئے یہی تو ممکن ہے کہ باہم انفرج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متباعد ہو سوا س کا جواب یہ ہے کہ تفرق والاتصال کے لئے اتیا دظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق والاتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک سافت ضرور ہے اور تفرق والاتصال انہی میں تو تفرق کے ساتھ

اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مست  
 ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ ہوگا تقابل تضاد کہیے یا  
 تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں  
 دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم  
 آجیگا سو چار ناپا۔ وجود مسافت کا قائل ہونا پڑیگا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو  
 پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ طرف محیط مطروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے  
 اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگی اغنی تمام موجودات  
 تحقق میں وجود کے محتاج ہیں یہاں وجود مجملہ موجودات طرف کا محتاج ہوگا اور وجہ  
 اسکی پہلے ظاہر ہو چکی اغنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ  
 فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے اس لئے کہ حسب قرار داد سابق  
 ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک واسطہ فی  
 العروض دوسرا وقوع تیسرا معروض اور مبادی باقیہ تمہات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے  
 ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں انگوان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں سو وجود اگر حادث  
 ہوا اور اسکو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا  
 اور استغناء کس کی صفت ہوگی بالجملہ الفرج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو  
 محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی  
 نفسه لازم آئے گی اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں  
 اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ اناہم ہے اختلاف نوعی  
 کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران  
 حدود فاصلہ حادث ہونگے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل متعل ہونگے اور منفعل کی  
 جانب کسی صفت کا معروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی

ہمارا مطلب تھا تو منہج اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ عروض ہے کہ عروض سابقا  
 سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لازم ذات حضرات حقیقی اور ملزومات  
 مضائقہ حقیقی ہوا کرتے ہیں اعمیٰ مابین کئے لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضایف ہوا  
 کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم و دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں دوسرے یہ  
 دونوں اگر کسی کو لازم ذات میں سے ہوں تو لازم انکا ملزوم ان سے پہلے تحقق ہو گا  
 اور وجود و عدم کا تحقق اُس کے تحقق پر موقوف ہو گا سو یہ دونوں باتیں بنسبت وجود و عدم  
 ہو سکیں نہ بنسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب  
 حقائق کا تحقق اُس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ بانی باقی رہا عدم  
 نہ اُس کے لئے تحقق نہ اُس کا تحقق کسی پر موقوف ہو لازم یا سوا اُس کے اور مفہومات لہجائیہ کی  
 گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اُس کے اور عدم کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات  
 ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑیگا کہ مصداق لوازم  
 ذات حدود عاملہ ہیں بنکو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیما کل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء جو  
 و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں پھر اس پر تضایف بھی موجود توقف تحقق بھی تحقق خارجا و فہما لزوم  
 بھی مسلم غرض وہ کونسی بات ہے جو لازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو  
 تو حلول سریانی کے ہوئے میں شبہ ہو سوا کا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر میں مابین  
 ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق میں ہو تو معلوم ہو کہ جہاں  
 حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کئے لازم و عنوان الملزوم ہے میں  
 کئے لازم و الملزوم نہیں شریح اس اجمال کی یہ ہے کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف  
 سلجھ ہیں و نہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود و بجز عدم اور کیا ہے مگر  
 چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق  
 ملزوم بھی وجود خاص ہو گا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لائق عدم ممکن نہیں تو حاصل



وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے بشرطیکہ عدم خارج  
 لاحق یعنی حقوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت ملزوم ہیکل خاص ہوا اور واسطہ فی العروض فقط  
 وہ مرتبہ من حیث ہو نہ ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائیگا اور پہلے وضع  
 ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و  
 ملزوم میں نسبت واقعہ بین لازم و الملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں  
 نسبت واقعہ بین لازم و الملزوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا فقط یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے  
 بالجملہ جو نیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے  
 پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں  
 حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح مدور کو خط مستدیر لازم  
 ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور  
 اس خط مستدیر کو من حیث ہوا اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لین تو اسی خط کے  
 ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور  
 دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنوں مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم  
 ماہیت ہوگا اور علاقہ ملزوم ظاہر ہوگا ورنہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عارض مفارق  
 اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے  
 کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے  
 جتنے خط محیط تک خارج ہونگے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب  
 میں چھوٹا وہ ہے جو اسکا تتم ہو اور سوائے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا  
 جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگی یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم  
 کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ  
 ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو محاس ہو اور جو بڑے خط سے

قریب اور چھوٹے ہے بعید ہو بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید  
 ہو گا بڑا ہو گا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار سن حیث ہوں دونوں حکموں  
 سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ  
 قابل اعتبار ہے سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان  
 حلول کئے ہوئے ہیں بہر حال عنوان ملزوم اور کئے لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے غایۃ فی  
 الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقہ اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی ایسا  
 لازم ماہیت بتلائے تو سہی ہمیں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنین فرق حقیقی ہو  
 فرق اعتباری نہ ہو یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت  
 یا اربعہ اربعہ سے مام مطلق ہے اور یہ عموم تغائر حقیقی پر دلالت کرتا ہے سو اسکا جواب یہ  
 کہ مثال مذکور میں تسامح ہے اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری  
 غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جنس و  
 فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ  
 پر اعتراض نہیں ہو سکتا واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد دونوں ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اسکے افراد  
 ہیں زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیونکہ ہوا ابتدا رسالہ میں تساوی ملزوم  
 و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے  
 اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو نوع و فرد کو جنس کہیے اور جنس نہ سہی  
 احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی  
 بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریاتی میں گئے  
 اللزوم و کئے الملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جسکی محنت پر کوئی  
 دلیل اب تک قائم نہیں معارضہ کرنا اُس کا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں  
 تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم لوچتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس

غروب کی خبر دے اور اس وقت کوئی کو دن جاہل لب بام گھرا ہو کر نظر کرے تو آفتاب  
 نظر آئے اس وقت شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مائیگا یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا  
 جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ شہادت مشاہدہ گھڑی ہی  
 کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی  
 ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت کے پہچاننے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ  
 اولے تغلیط مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی  
 سہی مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں ضعیف نہ  
 قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے غرض  
 لازم و ملزوم ہی پر موقوف نہیں الحاصل کنند لازم اور وجہ ملزوم تحقیقی میں البتہ حلول سریانی  
 ہوتا ہے مگر کنند لازم اور گنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور  
 انصاف سے دیکھیے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در  
 صورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں وجہ اسکی مطلوب ہے تو سینے کہ حال و محل دونوں اگر  
 اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل ہیں سے ہوں جیسے فرض کرو دونوں سٹی ہوں  
 یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لیے حدود طرف ہو یا نہوا اگر حد و  
 طرف ہو گئے تو ظاہر ہے کہ حلول طریقانی ہو گا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف  
 نہ تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا جدا  
 ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہو گا پھر بالینہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء  
 تبدیل باحتیاج ہو جائیگا کیونکہ حلول کے لیے احتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع الثلین  
 لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی نہ خارج نہ ذہن اگر وجود واحد ہی تو پھر  
 فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں  
 کہتا باقی اسود و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹنے وہاں

سیدھی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ طول سریانی ہے حالانکہ سیدھی  
 سیاہی اور جسم میں قسم فرقی متقی ہے تو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی  
 موجود ہے سطح کو جہان سے کاٹنے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا تصور  
 کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض طول سریانی لصبیب نہیں دوسرے سواد و بیاض  
 وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے  
 سطوح پیدا ہونگے باقی شخص جسم میں تصور کون ایسا ہی سمجھے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل  
 ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ ہے تو یہ بھی بالقوہ ہے سو اگر اور صاحب سطوح  
 بالفعل کے قائل داخل شخص جسم میں ہو جائینگے تو ہم بھی کون بالفعل کے داخل جسم میں قائل  
 ہو جائینگے بالجمہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے اس  
 صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحللول سریانی کہنا جب ہی مناسب ہے  
 کہ حال فی الوجہ الملزوم مراد لین یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں سو یہ بات کہ دونوں  
 ایک درجہ کے ہیکل وحدہ ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملزوم بتقابل  
 التضاف ہو اور اسکا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لازم ہی ہو گا کہ حلول سریانی  
 اگر ہو تو کئے لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ مثلہ  
 مذکورہ سے واضح ہے مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کئے لازم اور کئے ملزوم میں حلول سریانی  
 نہیں ہے تو حلول طریانی ہے اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر  
 انتزاعی اور جدا لاحق ہو گا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اسکو  
 ظاہر کیجئے الحاصل فحوائے تقریر مذکورہ سے باین وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا  
 یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں مگر جتنے باین مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر  
 انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کئے کے  
 اگر گشت کو کیجئے تو محکمی اور محوی بے دلیل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی

اثبات کی اور اولویت انتشار انحراف بہ نسبت صفت انتزاعی جدی و نہتی پوچھیے تو یہ دونوں  
 مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائرین بحیثیت اتصال باہمی  
 لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں تو اس سے تو کہہ سکتے ہیں  
 کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو رہا یہ شعبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے  
 لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عقلاً ایک مفہوم بے مصداق ہونگی حالانکہ صفات  
 میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں سوا اسکا جواب اول تو یہ بھی ہے کہ  
 یہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کشی کی بھی نہیں چلنی با اینہم جواب ہی  
 کی تمنا ہے تو لیجئے جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول  
 صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت  
 ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا معنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا  
 ہے تو یہ معنی ہو سکے کہ نسبت حاکمہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت  
 علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصہ ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی  
 طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتہ میں سے کسی ایک طرف توجہ بقصد  
 ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف تو باین وجہ کہ اس صورت میں وہ المنتسبین میں سے ہے  
 توجہ باقی بھی رہے گی پھر نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائیگی اور یوں خیال آ جائے  
 تو وہ کہہ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں منجملہ حدیث النفس سمجھئے اب نیچے کہ نسبت  
 حاکمہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبتہ ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی  
 اور جب من حیث انہ منتسب ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرقی تسمیہ بھی اس صورت  
 میں ظاہر ہو جائے گی غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں  
 اور من حیث انہ اضافہ اولیۃ انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبتیہ ہیں  
 تو یہ تینوں اعتباراً ان میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شعبہ مذکور مشاغل ہو جائیگا

کہ چونکہ انتزاع کے لئے اول علم نسبتیں فردی ضرور ہے بطور اسائل ہو یا عقل ہو اس  
 کے بعد کہہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منسوب کا اول احساس یا عقل  
 ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقہ  
 و مبرہن ہو چکا ہے اور اس صورت میں وہ حد من حیث انہ اضافہ نہ تو ملحوظ ہوئی نہیں  
 سکتی ورنہ علم نسبتیں فردی فردی نہ ہیگا لاجرم من حیث انہ صادر کا واقع ہوگا اس  
 لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ  
 کے اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو  
 انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ  
 حد من حیث انہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا اسکے بعد دو اعتبار مذکور اعنی  
 اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں  
 اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود و موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات  
 بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں  
 ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں  
 اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے جہاں کہیں وجود  
 حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہوا اور پھر حد نسبت حد المنتسبین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر  
 بالیقین معلوم ہو جائیگا کہ وہ نسبت صفت منسوب ثانی ہے اور من حیث انہ صادر او واقع  
 ماخوذ ہے من حیث انہ نسبت ماخوذ نہیں سو بشہادت آیت النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم ارواح  
 مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا چکے ایک جانب میں روح نبوی صلعم ہی عام  
 و محقق ہے با اینہما ارواح مؤمنین روح پر فتوح حضرت سید الکونین پر محمول نہیں تو لاجرم  
 وصف منسوب ثانی ہونگے اور یہ مشبہ منقطع ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس  
 نبوی صلعم کے لئے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے

لئے انصاف لازم ہے اور انصاف کو حاصل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی ہے اور وجہ  
انفصال شبہ ظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز سے انصاف سے دیکھیے  
تو بعد ازاں اس بات کے کہ ارواح مومنین امور اضافیہ ہیں اسکا بیان ہمارے ذمہ ضرور  
نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اسقدر فقط تحقق اضافت  
کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہ وہ تطویل لا طائل کیجئے بالنتیجہ  
کیسقدر اس باب میں پہلے بھی اُس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ واز واجہ امہاتہم رسول اللہ  
صلعم کا نسبت ارواح مومنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے  
اس وادی پر خبر سے تو دامن مقصود بچا لائے پر ایک اور غلطی درپیش ہے اسکا بندوبست  
بھی ضرور ہے وہ یہ ہے کہ ارواح مومنین کا نسبت روح مقدس نبوی صلعم ایک امر انتزاعی  
بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر  
در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مومنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور نشا انتزاع  
اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلعم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم  
ہوا کرتا اس صورت میں آپ کو یہ نسبت ارواح مومنین در بارہ علم وہی نسبت ہوتی جو  
خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیَم ممکنات اور  
قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا مین ذات خداوندی ہے اور  
ہیما کل تمام ممکنات کے اُسکے ساتھ قائم ہیں اور اسوجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی  
حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلعم  
قیوم ہیما کل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین اعنی حصول صورت  
تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسوجہ سے ہر آن و زمان میں بالفرد  
سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلعم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اُسکی کیفیات کا  
علم ضروری نہ ہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سہی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی

تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مومنین کی کچھ نہیں ہوتی قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بلائینہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم ہوا حضرت علیؓ کو جب شکر ربی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہؓ زہراؓ سے پیش آئی تھی مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کہان چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حجت تھی اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور انکی کیفیات واردہ کا علم ہو اور انکے افعال و اقوال کی اطلاع ہو کیونکہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے انتزاعی ہونگی اور اسوجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونگی اور جب روح نبوی ارواح مومنین کی قیوم ہوتی تو انکے تمام افعال کے لیے بھی بالفرض قیوم ہوگی علیٰ ہذا القیاس انکے تمام الفعالات کے لیے حاصل ہوگی پناغیہ ظاہر ہے اور اگر بلائینہمہ علم افعال و الفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لیے بھی انکا علم لازم نہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور افعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادر نہجگم یہ کہیے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً تو اسکا کیا جواب کہ اہل حق تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے الحاصل یہ ایک اور گمانی دشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ مغنوت تقریر مال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے شرح اس سہاکی یہ ہے کہ حدود کیلئے حدود کے دونوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہوتا ہے اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہما صادرۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث انہما واقفۃ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توفیق تقریرات سابقہ لاحقہ ہو جائے اور شن لیجئے کہ تحدید کے لیے ایک وجود دوسرے عدم کی



ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر ذیل میں اس صورت  
 میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک بعضی  
 یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی ایک ایک حد  
 فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور  
 جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود  
 اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے کہ اگر ایک سطح وسیع پراسیا  
 دائرہ ہو جس کے جوف کارنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تورنگ داخلی کی حد چند وہی  
 حد عام ہے جسکو دائرہ کہئے پراسی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور  
 جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال  
 فرمائیے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق  
 کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور  
 حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کہ لئے روشن مثال ہے بالجملہ حد فاصل بین النور  
 والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے  
 اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد  
 ہے جس کے دو طرف دو مختلف النوع محدود ہیں پھر اگر اس حد کو تمام نور کہئے تو اس وقت بھی  
 حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اس کے  
 حق میں وہی سطح نورانی جسکو اپنے محاورات میں ہم دہوپ کہتے ہیں عارض ہے لازم ذات  
 نہیں علیٰ ہذا القیاس اگر تمام زمین کہئے تو یہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت  
 وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی  
 نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی یا قریب  
 دہوپ اور سایہ پر اپنا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط قائل جو حد حامل ہے مابین النور والظلمت

حادثہ ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھتے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی  
 نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف سے دیکھتے تو ایک  
 خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے جب  
 یہ بات دل نشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ معنی  
 حدود مذکورہ اور ہر ایک ممکنہ نہایت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں  
 اُس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ  
 واجب تین یا تین ممکن نہوتین چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی ارواح مومنین جو حقائق ممکنہ میں ایک  
 حقائق خاصہ ہیں جہت وجود و خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہونگی چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے  
 پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلعم کے ساتھ قائم ہو پھر جہت  
 عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک روح ثانی ہو قائم  
 ہے اگر یہ جہت عدمی ہی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ  
 بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مومنین و افعلالات و افعلالات ارواح مومنین ہر آن زمان  
 میں لازم و ضروری ہے الحاصل مصداق حقائق ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوال کے اور  
 کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے اتنا فرق ہے کہ ارواح مومنین کی حقائق خاصہ  
 ہیں سو انکی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لولاک  
 صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے دونوں جہتوں کے اعتبار  
 سے قیوم نہیں جو اناطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول مورا ارواح مذکورہ  
 کہا جائے جس سے چارنا چار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مومنین افعالہا و افعلالاتہا  
 ضرور ہے جس پر شبہ مذکور کو رد کی گنجائش طے بان بانیوجہ کتیم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ  
 حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکورہ کی ضرورت ہی ہیں چنانچہ

بیان حال سے متین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیے کہ حدوث و فساد کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں نہ انفعالی نہ جہت الوجود المطلق لازم آئیگا جسکے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہو اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا سبب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے اس لئے ہر سیکل کے دونوں طرف میں جہتیں وجود ہو گئے اور نظام ہے کہ تمام جہتیں وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں اس صورت میں لازم ہے کہ ہر ایک کی قوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار داد سابق ذات خداوند پاک ہی کی قوم جہت وجود نہی زمین اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہر ایک ممکنہ بالوجود الٰہی لازم آئیگا اور اوراک لازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ اوراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجود ہی ہیں تعامول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت معمول کے لئے وجود و موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو، انحضرت ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلعم میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلعم قیوم جہت واحدہ ہے اسلئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں مان بوجہ تعاقب جہتین و قیام جہت واحدہ مقام ضرور میں تمام حاضرین سو جیسے ارواح مومنین کو اس صورت میں دوام ضرور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ و علیٰ آلہ افضل الصلوٰات حاصل ہو گا اگر روح مقدس نبوی صلعم کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمع افعالہا و انفعالاتہا لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس صلعم بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ باری تعالیٰ علم و انکشاف

علوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی سبب، انکشاف حدوث علم و انکشاف کے لئے  
 کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ الشیء کہا ہے باعتبار اکثر و اغلب یہاں معلوم  
 کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اسوجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم حصول  
 مصدر بنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں چنانچہ حصول کا صورتہ  
 الشیء کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر بنی للمفعول  
 ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم مصدر بنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک سبب، انکشاف جو  
 حقیقت میں اس کے حق میں سبب، کشف ہے اور سبب، انکشاف حصول کے لئے ہے دوسری  
 توجہ کی ضرورت ہے اور سوال اس کے مصدر بنی للفاعل کو ضرورت حصول صورتہ الشیء اور مصدر  
 بنی للمفعول کو ضرورت توجہ و سبب، انکشاف ضرورات اصلیہ میں سے نہیں بلکہ علل بعیدہ  
 اور سبب دی میں سے ہیں بالجملة فقط حصول صورتہ الشیء اور راک نہیں ہو جاتا توجہ روحانی  
 بھی جسکو تقابل چہرہ پہنائی کہئے ضرور ہے اور اسکی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ میں الفاعل  
 والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف  
 جنکے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل و مفعول کبھی اسکی صلت ہو جاتی ہے کبھی اسکی  
 ہو جاتی ہے سو سبب، انکشاف ایک امر اضافی ہے یا بن اعتبار کہ لازم ذات امور اضافیہ  
 ہوتے ہیں چنانچہ تفہیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اسکو ایک اضافت حاصل  
 ہے اور باہر بن اعتبار کہ تعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی معلوم کا شتق ہونا سبب  
 شاید ہے کہ مفعول کے ساتھ اسکو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح  
 ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو سبب، فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت  
 ہوتی ہے جو سبب، فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ نفس  
 ہوتا ہے ایسے ہی جیسے مفعول مطلق نسبت سبب، افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی سبب،  
 فعل جو لازم ذات فعل ہے یا نسبت ذات فال انتزاعی ہوتا ہے جیسے لازم ذات کا نقل ذات

ملزم پر موقوف ہوتا ہے ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبدا انکشاف پر موقوف  
 ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل میں البداء والمفعول ہوتا ہے  
 اور مطلق کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوائے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف  
 ہی نہیں چنانچہ اسی بنا پر لازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل  
 مفعول مطلق کو مبدا فعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے جو مبدا فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی  
 ہے یا یوں کہیے فاعل کو مبدا فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا فعل کو مفعول مطلق  
 کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبدا فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبدا فعل  
 اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ لزوم بھی لازم الوجود  
 نہیں ہوتا بلکہ بشرط لائق عدم خاص ہوتا ہے سوائے ہی مبدا انکشاف بھی بشرط لائق عدم  
 خاص جس کا یہ مفعول بہ کو سمجھتے لزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجمہ ہمہ وجود باہم  
 تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا  
 انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو  
 مبدا انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت  
 اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں بواسطہ مبدا انکشاف سے  
 مگر توسط مبدا انکشاف مثل توسط حد وسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد وسط قیاس  
 مساوات ہے اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہو کہ معلوم المطلق منسوب الی مبدا انکشاف  
 بالنسبۃ الخاصة بالمعلومۃ ومبدا انکشاف منسوب الی العالم الیضا کذا کہ یابون کہیے العالم منسوب  
 الی مبدا انکشاف کذا ومبدا انکشاف الیضا منسوب الی العالم المطلق کذا الغرض نہ عالم  
 اور مبدا انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبدا انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق  
 ہے ہوا ایک دوسرے پر معمول ہو اور صورت قیاس اقترا فی کی بطور معروف حاصل ہو  
 اس لئے سمجھتی نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جیسے اس قیاس میں

نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیۃً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لئے کہ یہاں بھی بعینہ ہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ دہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے اس لئے لازم ہے کہ فقط تحقق نسبتین نہ کو تعین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبداء الانکشاف و رین مبداء الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضروری ہے اعمیٰ عالم کو مبداء الانکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہئے اور مبداء الانکشاف کے معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہئے القصد مبداء الانکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کرا تھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گو اس کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو توجہ تقابل آئینہ میں منطبق ہیں صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہو گی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبداء الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولیٰ ہے انکشاف صور للعالم کے لئے کافی ہوگا القصد دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل گس بندوق و نشانہ ایک سیدہ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلوم میں سے کام نہیں چلتا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبداء الانکشاف کی سیدہ میں ہے اور مبداء الانکشاف عالم کی سیدہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالث صحیح ہے الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانییین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں تصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی محیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی محیط ہیں کیونکہ حدود وجود واجب ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ

جو داخل دائرہ وجوب میں برابر نسبت احوال و علیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت  
حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور  
اصورت میں جو نسبت کم مرکز کو پہونے دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے  
دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور سب  
کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بناؤ گئے جن میں سے  
اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اسوجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت  
ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ و عقالی ممکنہ  
میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجبہ کو صفات واجبہ و عقالی ممکنہ  
کے ساتھ نسبت تو مساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جسکے قوس کامرکز خود نقطہ راس ہو  
نقاط واقع علی القاعدہ کے ساتھ نسبت مساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم سی  
نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر کے دو دائرہ متقابلہ اور اُنکے دُور دُورین ہوتی ہے اعنی جیسے ایک  
دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب الغرض تقابل ہدایت و اضلال  
و رست و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت  
خداوندنی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور اے نقاط قاعدہ بلکہ  
مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح  
مقدس نبوی صلعم الی مخلوقا مثلاً نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور  
لے نقاط القاعدہ ہے و جاسکی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تہہ شکش  
ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زید اگر ایک ذات خالق  
صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات ہلا زید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے  
کوئی موجود ایسا ہو کہ جیسے زید صادق نہ آیا تو لانیذ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع النقیضین  
لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری عرض یہ ہے

کہ حوادث کا تباہنہ تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائز ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پر وجود مطلق نہ ہے مفید ہو جائے معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ میں اور حدوث حدود کے لئے ضرور ہے کہ وجود کس قدر اندر آئے تو کس قدر باہر بھی رہ جائے بالجمہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمع محض وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہوا لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور خارج پر داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئیگا اور تقابل ایجاد و سلب پیدا ہوگا اور ہر ذات خداوندی کو جو حادث کے لئے بمنزلہ مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ تو حدوث و حوادث نہوں اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق الممكنات ہو کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہیے اور ایک صفت جو اسمین بالذات اور اسمین بالعرض ہو تو اس صورت میں جوہر مشترک صفت مذکورہ مرکز ذات سے یکمل ممکنات تک ایک محض و پیدا ہوگا جس کا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا غرض مناشی استتراء مشابہ محزوطات ہو گئے اسمین کوئی ممکن کیوں نہ ہوا اول ممکنات سرور کائنات معلوم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہونگی جنہیں باہم مخالف و تضاد ہے نہ توافق و لزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی استتراء کے ساتھ دوسری نسبت اپنے عروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتراعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات قبہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ممکنات ممکنات میں سے خالی نہیں ہوتیں ایک جہت وجود جسکی وجہ سے اپنے منشا استتراء کی طرف منسوب ہے دوسری جہت عدم جسکی وجہ سے اپنے عروض کی طرف منسوب ہے تیسری جہت



محدود شخص جسے سب سے پہلے مدد عامی استزاعیات کی جانب منسوب ہے الغرض ان میں استزاعیات  
 کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے باقی رہا اعتبار رابع ولوازم ذات و ذاتیات ممکن میں  
 سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنیے کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بافیہا کے  
 ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تصحیح ہو چکی ہے کہ  
 عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنت ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا  
 ہے اس صورت علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنت نہوں یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ  
 ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہونگے چنانچہ واضح ہے اور اگر کچھ غلط ہوگا تو میری تقریر  
 کی پریشانی یا مسامحت بیانی کے باعث ہوگا مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو  
 میں چھوٹوں پھر اس امر میں زیادہ کج و کاو کرنی سعی باطل ہے مطلب یہ مطلب ہے اور اہل فہم  
 سے معاملہ ہر روز باندی سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں  
 جسکو بے کشتے مان جائیں اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گذارش کرتا  
 ہوں کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ ذالہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو  
 کچھ تامل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بافیہا کیوں بالکنت معلوم نہونگی اگر ہونگی تو بالوجہ  
 معلوم ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جسکو رسول ارواح مومنین فی الروح القدس النبوی  
 لازم تھا اگر ہے تو نسبت کئے ارواح نبیین جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا  
 والفعالہا باجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول صلعم کے لئے حاصل ہوا اور شائبہ علم  
 غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں پھر ذات  
 واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ  
 قیاس کرنا یا ذات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار  
 علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سو فہم کا اعلان کرنا ہے الغرض فقط  
 اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور

اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی اسوا ح مومنین روح الہیہ سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں بالجلد جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں نسبت الی المنشأ والی المروض کا ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم ہر انتزاعی نہیں جو اس کے لئے کوئی منشأ انتزاع ہو عرض نہیں جو اس کے لئے کوئی مروض ہو ان انتقاد نسبت ثلاثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے اس لیے مروض ہے کہ ذات بچوں و بچکون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو مجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا چنانچہ نجبی روشن ہو چکا ہے ہر ہیا کل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ انکو محیط ہے اگر تشبیہ دیجئے تو پھر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جو ف فلک لافلاک میں فلاک باقیہ شہنگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور سمتات اور تدویر اور مکعبات جتنے ہیا کل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو مجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق بوجہ حدود و فاسدہ مذکورہ محدود نہیں ہوا حصص جو مطلق تحدیدات ہیا کل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلعم ہوں یا کوئی اور خواہ داخلہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیا کل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود انکو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا ذوق ہے اور روح نبوی صلعم اگرچہ خود محدود و محدود خارجیہ ہو پر ارواح مومنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے انکو محیط اور شرط علم بواجاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہئے باعث تامل در بارہ اعتقاد اتمناغ علوم ارواح مومنین بافعالہا

وافعالا تہائی کن واہر یادوام علوم مذکورہ بنسبت حضرت اعلم مخلوقات مسلم یہ ہے کہ  
حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی مسلم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض  
وتضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق مسلم  
بالارواح یا بقائم علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج ہوں ہاں اگر نفوذ بابتہ علم حقیقت و غیر  
ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و غیر علوم  
دیگر معلوبات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات مسلم کو عاری و مبرا تصور کچھ توہم  
الہیہ بتقل علم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہوئے ہیں بظاہر کچھ حرج نہیں اگرچہ  
گنجائش انکار پھر بھی باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس مسلم الی ارواح  
مؤمنین مثل نسبت راس مخروط مستدیر القاعدہ جسکے راس وقاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط  
ہو ثابت نہو جائے تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے  
ناممکن مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تاہل نہو گا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت  
ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبرا و معاد میں رسول اللہ  
مسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہمہ فیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ  
ان علوم سے سبزا و معتر ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و افعالہا تہا میں اگر نسبت معرفت  
ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بقضای محبت احمدی مسلم و خیال نصرت  
شنان محمدی مسلم اسکا اقرار اور اسکا انکار گوارا کیا جاتا العرض عالم کیسے دربارہ حصول علم توہم  
تشرط ہے اور در صورت تعارض و تضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں  
جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ مسلم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلوم میں  
مثل علم و خبر کہا جائے اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی اگر  
یا محدود و اطراف فوات عالمیہ کشف انکشافیں اور اگر ذات عالم یا محدود و اطراف ذات قیاسیہ  
کشف و لیا قیاسیہ مبدائیت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات

و خود و اطراف قنات کے ہوتی ہے تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلعم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبادا انگشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہوا اور ظہان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں فقط قاعدہ مخروط مذکور نہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہوں اور ارواح مومنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہوں بلکہ ساقوں کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہوں تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہو گا ظاہر ہوا ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کو صالح کہنا خود اس بات پر دلائل کتابی کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلعم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان میں سے ہیں اور باہم انواع مختلف ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جدوجہد اور بارہ ازالہ سنگر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ المجاود ہے اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت و شہادت آثار مستعملہ میں سے نہیں بلکہ ایک ضمن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ میں احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہوا اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ تحقیقات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت لغس ذات ایمان نہیں تفاوت عروض ایمان ہے مگر اسکو کیا کہے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہو کلام اللہ کو دیکھئے آیۃ فاما الذین آمنوا فاعلمون انہ الحق من ربہم اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیۃ اما المؤمنون الذین آمنوا باللہ و رسولہ ثم

لم یرتابوا و جاہدوا باسماہم و انفسہم فی سبیل اللہ اس بات پر شاہد ہے کہ علامہ کلمۃ اللہ اصل  
 مقتضائے ایمان ہے اور آیۃ انما المؤمنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبہم و اذا قبلت علیہم کلماتہ  
 زادتم ایمانہم و علیہم یؤکون الذین یقیمون الصلوۃ و عمارتہا ہم ینفقون اس بات پر گواہ ہے  
 کہ صلاح و تقویٰ لازم ذات ایمان میں سے ہیں پھر بالہنہ یون نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ  
 میں فرق شدت و ضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہوں و فرق مساومت  
 و عدم مساومت ہے کیونکہ شدید و تعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا بان کی بیشی آثار ہوتی ہے  
 شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں انداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو  
 مقتضی ہے چنانچہ ظاہر ہے چند غمخوار کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی  
 مختلف المناہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف  
 نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں انواع کثیرہ اسکے نیچے  
 داخل ہیں اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزائمانی ہر روح کا رسول اللہ سلم کی طرف سے فائض ہے  
 تو لازم واسطی فی العروض اعنی روح سرور عالم صلعم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ ثلاثہ  
 جہات ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوگی یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقعہ طے القاعدۃ المخروطہ لکن  
 ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ  
 ممکن ہے اس لیے کہ حکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا و الفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا  
 چہ جائیکہ دوام و استمرار سہذا فیضان جزائمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک  
 جزیرہ ایمانی روح سرور عالم صلعم کو ساتھ قائم ہو پھر اگر قیام سیکل جزیرہ ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے  
 تو فقط حصول علم جزائمانی اور علم و آثار جزیرہ ایمانی کو مقتضی ہے علم ارواح بمعجز اجزائہا و جمیع  
 افعالہا و الفعالاتہا اتنی بات لازم نہیں آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و ہوالعلیم المفعال بقدر  
 اس تقریر کے یہ گزارش ہے کہ ہر چند یہ تقریر کم فہم کو ایک خیال خام معلوم ہو گا وہ ہر  
 محبان جاہل اس تقریر کو موبہم کسر شان نبوی صلعم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے

یہ امید ہے کہ ان مطالب و قیقہ کو سمجھ کر محفوظ ہو گئے ہیں۔ اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں تو سبیل باطل نہ سمجھیں میں انھوں نے باندھنا اگر کاسر شان مصطفوی صلعم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا بالجملة اس بات سے کہ روح پر فترت حضرت رسول اللہ صلعم ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مومنین آپ کی روح مقدس صلعم کے لئے امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم جمیع احوال بافعال و انفعالات تھا بھی ہو اگر سے جو یہ شہید پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا ارواح مومنین کے لئے اور انکا انتزاعی ہونا تو اس بات کو متقضی ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم جملہ ارواح جمیع احوال حاصل ہو اور وقائع دائرہ علم المذکور اس بات کو متقضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مومنین امور انتزاعیہ ہوں ہاں اگر متقضی ہے تو اس بات کو متقضی ہے کہ روح نبوی صلعم اقرب الی المومنین من القسم ہو اور پھر اسی وجہ سے احباب الی المومنین من القسم ہوا کیلئے کہ محبت کے لئے علت بھی قرب و قرابت ہے چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کی محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو متقضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم بنسبت ارواح مومنین اولی بالتصرف من القسم ہوں اس لئے کہ تصرف کے لئے ملکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ بطورہ رسول اللہ صلعم مالک ارواح ہو گئے ارواح خود اپنی مالک نہ ہو گئی اس لئے کہ انتزاعیات میں نہایت وجود منشاء انتزاع کی طرف صبح ہوتی ہے مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروس وجود حیات کے حق میں بھی منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہو کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی القسم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا انتساب مجازی ہوگا خاص کر صورت تقابل سو یہاں بعینہ بدیہی

قصہ ہے ایسے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحد واسطہ فی العروض اور عروض کے بیچ میں مشترک  
 ہوتا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انقباض صدور و قیام ہوتا ہے معروف کی طرف  
 اسی حصہ کو انقباض عروض و وقوع ہوتا ہے واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت  
 ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروف کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض  
 ہوتا ہے حقیقہ اور اولاً و بالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً  
 و بالعرض وہی حصہ معروف کی طرف منسوب ہے پھر اگر معروف حصہ مذکور کا مالک ہو گا یا بوجہ انقباض  
 مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہو گا تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف  
 کا مجاز ہو گا سمجھنا کہ ملک و تصرف قبض پر ہے چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کیلئے  
 انشاء اللہ برہان کامل ہیں اس لئے لازم تھا کہ اصل مالک اور تصرف باستحقاق واسطہ فی  
 العروض ہو معروف نہ ہو کیونکہ معروف کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا مستعار اور غیر ذرہ  
 ہو اگر تا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروف اسی حصہ عارضہ معروف پر قابض ہو اگر تا ہے آفتاب کو  
 اور آئینہ کو دیکھنے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم  
 ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے  
 مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے  
 تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل بیت کے  
 نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا آتش کی حرارت خصوصاً علما  
 طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر نہیں اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا اس سے  
 صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروف ہمیشہ قابض نہیں  
 رہتا یا بالیہ معروف کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا  
 قبضہ ایک کمال خاندان لازم نہاد ہے جو وقت عطاء معروف زائل ہونے قبل از عطاء و بعد  
 از سلب اس لئے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لئے سلم ریگی سواس کی صورت

کوئی صاحب فرامین بجز امانہ واستعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب جانتے ہیں کہ متاع  
 مستعارین معیر بہ نسبت ستعیر اولی بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیت کریمہ النبی اولی بالمؤمنین  
 من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں ایک اقرب الی المؤمنین من انفسہم دوسری احب الی المؤمنین  
 من انفسہم تیسری اولی بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھتے  
 تو دواخیر کی تفسیر میں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں اس لئے کہ قرب کے لئے محبت  
 اور تصرف علت و سبب نہیں ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب  
 نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق  
 تو تحقیق محبت سے عیان ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ  
 حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر تصرف ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بلے  
 قرب تصور نہیں پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب  
 بھی اتنا ہی ہو گا اب دیکھتے کہ یہ دواخیر کی تفسیر میں حکومض نہیں ہاں اگر ان تفسیروں کا  
 ہونا ہمارے دعوے میں فعل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ  
 و علیٰ افضل الصلوٰات والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیر اول دلیل ہے اس  
 لئے اثبات دعویٰ مذکور کے لئے ابطال تفسیریں اخیر بن ضرور ہے جب تفسیریں اخیر میں  
 مذکورین فعل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا  
 تو پھر ابطال تفسیر میں کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ  
 تر ہے اس لئے کہ اثبات لوازم محقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشی  
 اذا ثبتت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اسکی  
 دلیل ہے اور بعینہ قضا یا قیاساً تھا سہما کی صورت بجا اب اس معبود و خفیض الخیر والیہ وسلم العلوم  
 معلیٰ الوجود کا شکر کہاں نیاز و عجز جانگزاں بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر  
 چہاں گئے اسی اہل پر ہے اور ہر طرف سے ایک ٹمرہ تازہ لائے اور سفر مطلوب بجا لائے



کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر آئے بالحدیث آیت القبی اُولَیِّمُؤْمِنِیْنَ مِنَ الْقِسْمِ حَقُّنِیْ  
 یسے مثل آفتاب نیر و ذابل نظر کیلئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشا و جو طرح  
 مومنین ہیں اور بائیں روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح مومنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ فشا  
 انتزاع اور انتزاعیات میں ہو اگر تاج اور چونکہ شہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی  
 ہے کہ انتزاع میں ہیں اثبوتیں ہو اگر تاج ہے پناہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی  
 ثانی کے لئے دربارہ اتصاف روحانیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ  
 فشا انتزاع موصوف بالذات ہو اگر تاج ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض  
 ہو اگر تاج ہے مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کونسا ہے  
 ہر کس کا کام نہیں اہل افہام متوسط بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور  
 موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں پناہ لفظ انتزاع فوقیت و تختیت میں  
 اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی نہ  
 نہیں جانتے ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مومنین  
 آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی سو یہی ہمارا  
 مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کید ہوگی ابوت جسمانی کو ابوت کہنا اتصاف سے دیکھئے  
 تو اس ابوت کے سامنے محض تجویز ہی کی بنا اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عرضی ہے  
 اعنی حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے لئے فشا انتزاع اور علت اور  
 واسطہ فی العروض ہو بائیں نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف سے  
 اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شے کسی شے کے لئے فشا  
 انتزاع اور علت حقیقی اعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شے حادث و  
 صادر کے عطا و اور دلو و دہش فشا انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور اس کو ہنہ  
 بواسطت عرضی تعبیر کیا ہو مگر ظاہر ہے کہ علیت اور فشا انتزاع کے لئے فقط علت و معلول

اور عشاء استراخ اور صفت استراخی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لیے ایک والد دوسرے والد کی حاجت ہو اس لئے کہ یہاں فقط اضافت واحدہ ہو اور اضافت واحدہ کیلئے اس کے دونوں ماحشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود ماحشیتین جو اس اضافت کیلئے ضرور ہے یعنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں ہاں وساطت معروفی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک وساطت دوسرے عروض پھر انہیں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود ماحشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتوں کو پورا کر لیں ہر ایک چار جاشیئے چاہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک میں الاضافتین اور متغائر باعتبارین یعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں اس لئے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلیم اور ارواح مومنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جسکو معرض بھی کیئے اور ذوا وسط بھی اسکا نام رکھئے بالجملہ اضافت وساطت کے لیے تو دو ماحشیئے روح مقدس نبوی صلیم اور ذوا وسط ہیں اور اضافت عروض کے لیے دو ماحشیئے ارواح مومنین جو عوارض ہیں اور ذوا وسط جو معرض ہے یہی بات کہ معرض اور ذوا وسط کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزر چکی ہے کیونکہ حکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق متسببین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات متسببین بھی بجنسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور ہمنے باہمہ دو تین یا تحقیق معرض کی طرف اشارہ کیا ہاں تشخیص و تعیین معرض نہیں ہوئی سو اس کے بجائے پڑنا بجز حماقت بیہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھتے تو ہم حد پے اثبات نسبت ابوت و اضافت تو لید و تولد ہیں اور اس کے لئے نقطہ طلیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلیم و بین ارواح المومنین کافی ہے

اس کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ فری نہیں چو جائیکہ تعین و تخیل البتہ بعض  
چند بن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر  
مذکور کا اثبات ہننے اپنے ذمے لیا تھا ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت  
مذکورہ اگر دال ہے ثوابت ایمانی پر ہے تو الد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب  
مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام  
حیات و حور کائنات مسلم سے اثبات دوام افضل موجودات مسلم نہیں اور ناظرین اوراق  
گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہدہ اے علیت نبوی معلوم جب ہی متصور ہے  
کہ آپ ارواح مؤمنین کے لئے علت حیات ہوں اور وسطا مفعول و مفعول سے کام نہیں چلتا  
تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تہید پر موقوف ہے اس لئے اول وہی معروض  
ہے ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے و جاسکی یہ ہے کہ ایمان  
انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات  
میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے  
بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ  
ایک حالت متوسطہ بین القوت العلمیہ والقوت العلمیہ الارادیہ ہے اور حاصل ضرب علم و عمل کیفیت  
علمیہ قوت علمیہ ہوئی مگر جو مکہ مقصود بالذات انصباع قوت عملیہ ہے تو بحیثیت اتصاف  
قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہو گا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے  
متحقق ہو جائیگا اور یہ وہ مردود باوجود اس علم کے کہ آیت یعرفونہ کما یعرفون انہا ہم بھی پر  
شاہد ہے مرد عتاب نہ ہو گئے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے  
چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ان بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل  
و مفعول دونوں کی ضرورت ہے یہی اس بات کی دلیل کہ انصباع و اتصاف قوت علمیہ  
مقصود ہی اول تو یہی آیت یعرفونہ کما یعرفون انہا ہم ہے بالیہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع

و مشغوع وغیرہ بھی جو مجملہ نفسیات ایمانی ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں پھر قنوسے و صبر و توکل وغیرہ جو مجملہ تقضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوت عملی کا کام ہے قوت علمی اس لوٹ ہی مندر ہے اس پر آیت و اخلاق الحن والانس الایعبدون اور نیز آیت و اما ربنا لا یعبدوا الله مخلصین الدنیا مثل آفتاب نیروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب برہان وسطیٰ و برہان جو لاہرم مجملہ اختیاریات و عملیات ہے مگر بشہادت آیت قاتل الاعراب سنا قل لم تؤمنوا کون قولا سلما ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلت حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور القیاد باطن ہے سو اس کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت مجملہ اعمال سمجھئے بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اسی نیات خاصہ تعلقہ صوم و صلوة اعمال معینہ بسکوائمانی کہئے وہی نسبت ہے جو اور عام و ناص اسی کلی اور اسکے حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ متعارفہ نیت کلیہ نہیں ہو جاتے اس لئے جو ایک کی حقیقت ہو وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ یا بنظر کہ نیات خاصہ مجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہتے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہو گا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں ہیں بے ارادہ و متصور نہیں خود ارادہ کہو یا مہزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت عملیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث مبداء حدود و اشغالی لازم ذات واسطہ فی العروض اور عروض کو دخل ہوتا ہے مگر نظر کہ کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف ہو بالذات ہوتا ہے صفت متوسط اسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس

اعتبار سے دو ممبرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا ہے  
 تقریر منع تصادق بمصدر مبنی للفاعل اور مبنی للفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں  
 انصاف مفعولی اثنی انصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیۃ المعلومۃ مقصود ہے تو لا  
 ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہو گا یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابن سیراف  
 کو ایک طرف دھر جائے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں ایک عملیہ جب کام کشند  
 وادراک معلومات پر دوسری عملیہ جب کام حرکات و سکنات پر فوہ حرکات آئنی ہوں یا غیر آئنی یا  
 مثل فیض و کمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور جسمانی  
 قلبی بھی جب کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور اس صفت کا کام ہو گا جس کو  
 بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیونکر نہ کہے ارادہ  
 کیے ارادہ بمعنی غم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صواب  
 غم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیۃ تحلیل غم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں باقی علم ارادہ  
 بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے  
 اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جس  
 یہ بات تحقق ہو چکی تو نیچے بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں  
 بارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں  
 یعنی جو چیز اس کے لئے مفعول اثنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے  
 محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ  
 اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں  
 ہیں اور منتظر الکا و ہی محبت اور طلب اثنی باین نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب  
 بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو بارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کا ربط  
 افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصل الی المحبوب

بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ یعنی مشہور یعنی غم فعل  
 اچکے آثار لازمہ میں سے ہر جن سے قدرت ہی متاثر اور متفعل ہوتی ہے اس لئے محبت  
 مقدمات میں اسکا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدمات یہ غم جس کی  
 حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لازمہ محبت میں سے  
 ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملة قوت علیہ  
 اور قوت ارادہ جسکو قوت علیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں  
 اور سوا اسکے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں ہاں قوت ارادہ بذات خود اپنے مفعول  
 کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمد کے لئے تعلق علم بالمد الذکور بشرط اور واسطہ  
 فی الثبوت ہے مگر کسیکو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر بطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات  
 میں منحصر ہو جائیں سوا اسکا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے اغنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا  
 چاہئے بالذات ہو یا بالعرض ہو بالجملة ایمان کے لئے مقتضائے تقریر اول علم دارادہ و قوت  
 ضروریات وجود میں سے ہیں اور مقتضائے تقریر ثانی ایمان کے لئے ارادہ اور ارادہ کے  
 لئے علم ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیوں نہوا انقیاد محبت کے آثار میں سے ہر اور محبت  
 ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لئے جس کسیدکا ایمان ذاتی ہو گا علم  
 دارادہ بھی اسکا ذاتی ہو گا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم دارادہ کے اور کیا ہے  
 بلکہ خودی سے تو حیات و محبت دارادہ تینوں ایک مصداق کے لئے مفہوم ہیں ہاں جیسے ہر  
 و مدلول و موضوع لہ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغائر الاعتبار میں لیسے  
 ہی حیات و محبت دارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار میں فقط بہ حیثیت التماثل علی حیات  
 ہیں اور بہ حیثیت اضافت فیما بین محبت دارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھتے تو غیر  
 یا و بات ہو گا ارادہ یعنی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ باطنی نظر میں  
 کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قار الاذات اور غیر قار الاذات محبت ہر دو میں برابر

پر قارذات اعنی حرکات ارادیہ دلائل قدرت محبت و مریہ میں اور اس وجہ سے ان کا صدقہ  
 اور وقوع اور تحقق اور حدوث متماقب ارادہ ہو جاتا ہے اعنی قدرت ہو خواہی ارادہ  
 یا مجبت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو مطلب ایک ہے کار پرداز اور مطیع الخیرت ارادہ  
 منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قارذات باین وجہ کہ داخل قدرت محبت نہیں بوجہ ارادہ ظہور  
 میں نہیں آسکتی بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور کے اور کچھ فرق نہیں  
 چنانچہ آثار و صفات ثلاثہ تقاربات میں کاحیات و احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسلہ علم و قدرت  
 متصور ہے سو یہی بات محبت و ارادہ میں ہوتی ہے ہاں محبت میں بالخصوص علم اور  
 میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب  
 دفع مضر معلوم ہوتا ہے سو نسبت میں ہر چند بوجہ تفرق تشبیہ میں متماثل معلوم ہوتی ہیں مگر بالظن  
 کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو صفت منشأ محبت ہے  
 وہی منشأ طلب ہے ورنہ محبت کی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا اس لئے ارادہ عین محبت  
 کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف  
 ہوتا ہے اس لئے محبت مقدورات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں  
 ہوتا ہے اور مقدورات محبت میں تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے اس صورت میں فاعل  
 کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے  
 اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور  
 حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر مان اتنا ہے کہ افعال بہت محبوب  
 بالغیر ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارذات ہو گئے چنانچہ ظاہر ہے اور غائب نہیں  
 تو ہوا اسکے اور ایضاً کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ یعنی مذکور عین حیات  
 ہے اور یہی ہمارا کیا نقصان اگر اسکے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو انشاء اللہ اس کو  
 تفصیل تمام ذکر کرتے مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہوا میں کیسے گنجائش کلام ہی نہیں کہ

ارادہ و علم بے حیات تصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لیے بالفرض  
 علم و ارادہ اور علم و ارادہ کے لیے بالفرض حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ یہی ہے اس لیے کہ  
 جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی  
 بالعرض ہوگی مگر موجود مذکورہ معدن و دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا  
 جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں حیات کہیں اس سے آئے اور ایمان کہیں اس سے  
 آئے ایسے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں  
 رکن حیات کے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات  
 نہ ہو چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں اس لیے بشہادت آیہ کریمہ العنی اولی بالمؤمنین من  
 انفسہم حیات مؤمنین اُن کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات  
 بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور انفس صلعم ہوگا اور باین لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل الفلک  
 نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ نفس مقدس  
 بنوی صلعم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت  
 اسکان ذاتی ہے بالجملہ حیات بنوی صلعم دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے  
 اور حیات مؤمنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے اس لیے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات  
 ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت البصاف لگ جاتی ہے دہم غلط کار محکمہ عالم  
 شہادت میں تہم کر دیتا ہے درحقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے  
 صفات عرضیہ اُس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ امت اور ہم  
 ماضی سے افضل اور غیر ہوا سنے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں افضل مؤثر کے آثار یعنی افضل  
 ہو گئے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہو گئے اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم  
 صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارحام مؤمنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح  
 اقدس سرور عالم صلعم میں سے ہیں اور مہیون کی امت کے مؤمنین کی ارحام سے افضل



ہو گی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی امت  
 رکھتے ہیں چنانچہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اسی  
 ارواح مومنین کے ساتھ انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں سو جیسے رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اور وہی امت سے افضل ہے  
 چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کہ نعم یشیر امتہ انرجبت للناس تامرون بالمعروف  
 آلا یہ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیت النبی اولی بالمومنین من انفسہم من النبی میں بھی اولی  
 المومنین میں ہی الف لام استغراق کر لئے ہو یا اول میں طبیعت کر لئے اور دوسری میں استغراق  
 کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولی بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا مقتضی ہے  
 کہ اولی بالمومنین ہو اس وقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مراد نہوں گے بلکہ  
 ان کے پہلے سب مومنوں کو عام ہو گا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعلیم کے مخالف نہیں  
 اس لئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نسبت ارواح امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے سو جیسے یہ بات  
 آیت النبی الخ کے قضیہ شخصیت ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی ذائد اکیلے کلیہ ہونے  
 میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد  
 یہ ہے کہ ہذا النبی اولی ہوا لا المومنین من انفسہم لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت  
 بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی  
 ہے اتنا فرق ہے کہ در صورت استغراق اور وہی اولویت بدالالت مطالبہ ثابت ہو جائیگی اور مخصوص  
 ہوگی اور در صورت عہد مخصوص تو ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بلغار  
 و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت  
 محمول سمجھتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم المجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک  
 وصف شجاعت کو ہر میت لشکر میں دخل ہو گا اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر  
 میں صحیح ہے مگر یہ بلکہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم

ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ  
 وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور ایسوجہ سے تخصیص  
 انبیاء علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر امت  
 تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمرین فرق  
 ہے اور ان کے آثار اعلیٰ و دہوپ اور پائندی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء  
 میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا اس لئے کہ ارواح امت اس  
 امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے  
 خیر امت فرمایا اور کیوں نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین و الآئین  
 علیہ وسلم و علیٰ افضل الصلوٰۃ و التسلیم و اکمل التسلیمات المسلمین پھر یہ اتنا کہ افضل الامم نہوگی  
 اور یہ میں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی  
 علت معلوم ہوگی یعنی یہ بات کہ حضرت فوج علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ  
 اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء و المرسلین صلعم ہی کیوں نبی  
 ہوئے اور ان کے امتی اتنی کیوں ہوئے معاملہ برعکس کیوں ہوا امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا  
 اور انبیاء کو رہیں علیہم السلام ان کے امتی ہوتے لیکن اب اچھی طرح کا شمس فی نصف النہار  
 روشن ہو گیا کہ یونہی ہونا چاہیے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا شمس  
 اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتدار اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر اور  
 عارض اور معلول قابل اقتدار مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری  
 اور بدہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور  
 سکے کیا معنی ہیں اس لئے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انزعاع ہوا  
 اس میں فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انزعاع کے اختیار میں نہیں ہوتا وجہ اسکی  
 ہوا اور اسکی نیچے اہل میں افعال اختیار یہ داخل ہیں اور جو چیزیں وسیلہ افعال اختیار میں ہیں

ہیں جیسے درجہ وینار مثلاً اگر کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیار یہ کہتے ہیں اور  
 صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار یہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ  
 مثل ذات صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے استماع والبصار جو از قسم افعال ہیں  
 اختیاری ہیں مگر خود سمع و بصر اختیاری نہیں عطاء خدا سے واجب العطا یا ہیں ورنہ انہما  
 مآور زاد اور بہرے مآور زاد سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت  
 و ملحوظ و ملاحظہ اور وساطت غرضی اور عارضیت اور منشائیت التزاع اور انتزاعیت لوازم  
 مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے  
 حسب و نحوہ مراتب علیہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا بالجلہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے  
 ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الہی شخص معین ہوتی ہیں موصوف اوصاف مذکورہ کو  
 اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور یعنی فاعل تنویر اور مصدر شعلع بنا دیا اور زمین  
 کو مثلاً قابل تنویر اور شعلع کو صادر اور آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو  
 مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور  
 ارواح کو صادر بنا دیا نہ انبیاء نے بزور بازویہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ تکمال  
 اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و ذرات  
 اور سپہ سالاری اور شجاعت میں یعنی استعداد نبوت تو اُسی منشائیت اور مصدریت  
 مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر مائل و زبیر اور ہر شجاع سپہ سالار  
 اور ہر چوبہ خشک سوختہ اور ہر ہم کثیف منور ہو اکر تا اور وہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت تصفا  
 قابل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ امثلہ  
 مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت  
 مذکورہ اختیار انبیاء میں نہوگا بالجلہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داو  
 خداوندی ہیں کسب کو اُس میں دخل نہیں اور یہ میں سے ابوت روحانی حضرت حبیب

سبانی علیہ السلام بہ نسبت ارواح مومنین امت محمدی صلعم ثابت ہوئی  
اس لئے کہ حقیقت ابوت واسطت ایماو ہے معنی والد جسمانی سائلہ بجا دین واسطہ جو  
ولد ہوتا ہے عوایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہم السلام واسطہ  
الہ اکرام واسطہ وجود ارواح اہم ہیں کیونکہ انبیاء خصوصاً حضرت سید الموجدات صلعم حسب  
تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مومنین امت ان کے  
حق میں منجملہ استراعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں ابتداء میں  
بقا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے اول تو وجود آدمی بے والدین  
مستور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے سان تھیں نہ باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا  
پھر بعد وجود بقا اولاد کے لئے بقا والدین ضروری نہیں اگر ان باپ کا جسم فنا ہو جائے  
تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالفرض موت و بقا انتزاعیات دونوں  
میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقا  
انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العوض اور علت کو حدوث و  
بقا عارض و اثر و معلول میں کسی کچھ حاجت ہی کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ منفعیات  
اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی  
نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے  
بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔ الغرض مداخلت والد  
جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی  
تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج  
ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع و موصول  
المرہ ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العوض معلی وجود ہوتا ہے  
منجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق الکر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تا مہم ہے

یہ ممکنات کو محدود کرنے میں کیا بقاء میں کیا دوبارہ کی ضرورت اور اس کی طرف اعتدال ہے  
 ایسے ہی انتظامات وغیرہ کو نشانہ استزاع وغیرہ کے حدوث و بقاء میں ضرورت ہے اس میں  
 اہل فہم کو کیفیت ارتباط حدیث بالقدیم کس قدر معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا  
 کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر  
 تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر دخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے  
 پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ کبریاں شہر اچانچہ احادیث  
 صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا  
 بالجمہ جس قدر والد جسمانی منظر حقیقت و منظر ربوبیت پر اس سے زیادہ والد روحانی منظر حقیقت  
 و منظر ربوبیت ہے اسی لئے واذا خذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ کے ساتھ وبالوالدین  
 احسانا فرمایا تو اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق  
 ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے  
 احسان میں فعل حسن یا عطا محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کو  
 ساتھ ملوٹ ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطا مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور  
 اور فعل مذکور بے اطاعت تصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت  
 میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب  
 نہیں اور عبادت میں اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت  
 بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ  
 اگر کوئی مستاجر کسی امیر سے ایسے کام پر عقد جاریہ کرے جو کسی آلہ پر موقوف ہو تو آلہ مذکور  
 مستاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دوبارہ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا  
 بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ  
 کام نہ ہو گا فقط اپنے کام سے کام ہو گا آلہ مذکور اگر امیر تر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے

تو ملک امیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک ہونے رہے گا ستارہ کو دوبارہ ملک ہو مجھ طلب کار  
 مذکور کچھ استحقاق ہو گا بالجملہ والدین استحقاق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آدھ راحت ہے  
 کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت  
 خالی از راحت میں چندان تا کہ نہیں فقط باین لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سروسر  
 سروسر راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سروسر ہے اس لئے والدین اگر غنی و قوی  
 ہوں اور اولاد کے دوسرے فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیت  
 اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول من خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ  
 وسلم کو سرفرازی آیا آپ کی اطاعت کہنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کے لئے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ  
 کو رکن بنایا یہی بات کہ وہی اطاعت اولے الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان  
 ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا  
 کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر تفریق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت  
 منون ہے اور اطاعت اولے الامر اطاعت عنون ہے یعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت  
 امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں  
 ان بھی اطاعت عنونی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی  
 ہے رسول سے متصل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کے  
 معنی ہے رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں اگر کوئی شخص کسی کے  
 غلام بطور رہبہ میسر ہے تو لاریب باعتبار نفی اس کو مرسل کہیں گے مگر یہ مرسل  
 طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس میں اُلٹے غلام مرسل  
 اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولے الامر مقتضی  
 است و درخواست گزار انقیاد نہیں جو علت خطاب اطیعوا ہو سکے ہاں مفہوم امر بالمعروف

اولیٰ علت خطاب الطیعوا جو سکتا ہے اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوا ہی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنوں ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنوں بھی نہ تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے اور پہلے وضع ہو چکا ہو کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ کی کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم جہتی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم جہتی علت محکوم جہتی ہوتا ہے چنانچہ حکم بہ معنی اخروی اس پر تفرع ہوتا ہے چنانچہ بخوبی اوپر وضع ہو چکا ہے اس صورت میں قضیہ الرسول مطاع میں اگر معنوں بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم تصدیق قضیہ مذکورہ مجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب الطیعوا کیلئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی بالجملة قضیہ الرسول مطاع میں معنوں محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنوں رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء امتناع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع جی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ تو الطیعوا فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ الطیعوا نہ فرمایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اعلیٰ الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ الطیعوا نہیں فرمایا تو اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے

پر یہاں یہ ہذا ذات نہیں کہی بلکہ خود ذات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے  
 اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی  
 اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی یعنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں  
 وہ اصل میں مقتضیات خداوندی ہیں سے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات  
 نبوی صلعم عینِ اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالا دست ایک حاکم  
 ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب دو  
 اور مطلوب ایک ہوگا کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں  
 اعتبار تعدد طالب ہے وہاں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب  
 ہے وہاں اطیعوا اللہ و رسولہ فرمایا بالجملہ اطاعت اولے الامر سے کوئی یہ نہ ہو کہ نہ کھائے  
 کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ  
 بنانا یا ڈھاجا تا ہے کیونکہ اس صورت میں انکی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی  
 مثل بقا و نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات  
 نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولے الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے  
 کہ بناءً ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر بھی سولہ فضلہ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی  
 صلعم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و  
 اولی الامر منکم سے بے استعانت آیت البنی اولے بالمومنین من انفسہم ثابت ہوگئی  
 والحمد للہ علی ذلک اور کیونکہ کلامہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہوا  
 کرتے ہیں مثل کلامہائے دروغ موافق مثل مشہور دروغ گور حافظہ نباشد ایک  
 دوسرے کے مذبذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق  
 خداوندی کے ہیں اور وجہ اُس کی وہی تشابہ منشائیت ہے سو اس تشابہ کے باعث  
 جیسے اطیعوا اللہ فرمایا تعالیٰ ہی و اطیعوا الرسول فرمایا جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص



خداوندی معنی پادشہ جو کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مذہب منورہ بوجہ  
اقتساب نبوی صلعم محترم ہو جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث نکل ملک بھی الا ان جنمی اللہ  
محارمہ او کا قاتل دالالت کرتی ہے اور دن پر حرام ہو مگر ایسے ہی ازدواج مطہرات بھی  
غیرین بوجہ اختصاص نبوی صلعم اور دن پر حرام ہو مگر فقط اختصاص میں مشابہت  
ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی یہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ  
استوای خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبر سے محفوظ رہیگا چنانچہ استثناء  
الامن شامہ اللہ میں اس کو داخل رکھا ہے ایسے جدا اہل حضرت حبیب اکرم صلعم صدمہ  
قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون و محفوظ ہے اسی جیسے بوجہ موت اجساد  
اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز زمین پھول پھٹ گل سڑ کر  
خاک میں مل جاتے ہیں اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید انام صلعم نہ مستعد فساد ہونگے  
نہ فاسد ہونگے بلکہ زیر پردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی  
وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلعم کا بھی کوئی وارث ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت  
میں ملک نبوی بوجہ نشانیست مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مومنین  
جو ان کے اموال میں انگوٹھا حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض  
کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف  
بالعرض کے حق میں انکا اقتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک  
مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں  
ملک اصلی ہونے کے کیا معنی یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ  
ملک نبوی صلعم ہو اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے  
دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہوں  
ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ جہاں تضاد میں ملحد رج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو

جس قدر ایک ضد میں مراتب ہو گئے اچھے ہی قدر ثانی میں بھی ہو گئے مثلاً حرارت کے  
 مراتب اگر تفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی ایسے قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقاً  
 برودت مطلقہ کے مفاد ہے ایسے ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مفاد  
 ہے علی الاطلاق کیفیت ما اتفاق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں  
 میں بہ نسبت حرارت نارنجیم و حمیم و دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی کون کہد لگا کر حرارت  
 آتش جنیم و حمیم دوزخ ہمسگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کئی بیشی کا  
 اقرار کرنا پڑیگا اس میں جس قدر وجود ہوگا اس قدر عدم لازم آئیگا اور در صورت وجود موضوع  
 ایک ضد کے ارتقاء کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ  
 برودت آتش دنیاوی و آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی  
 ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اسکے بعد چون و چرا کرنی اور ان استمالوں کا پیدا کرنا جو  
 بذریعہ البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطلالت شعاع و باطل پسند ہیں بالجملہ اطلاق متعدد  
 بہ نسبت اشیاء مملو کہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالاتفاق موجود ہے  
 ہماری ملک ہمسگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ شہادت آید کہ یہ  
 و قدما فی السموات و ما فی الارض اور حدیث شریف ان قدما خذولہ ما اعطی اشیاء  
 مملو کہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جو مجتمع ہیں اور کیونکر نہ ہوں ملک خداوندی ملک  
 حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور  
 موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں چنانچہ مکرر مسکر  
 روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتخصیص اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہو کہ جیسے  
 ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو گیا نہ جیسے وجود حضرت و  
 الوجود منشأ من نزاع روح حبیب محمد و مسلم تھا ایسے ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس  
 منشأ من نزاع ادعای مومنین ہے وہاں اگر منشأیت مذکورہ باعث ملکیت نہ تھی

تو یہ مان بھی منشاءیت مذکور ہو جب ملک ذلتی ہوگی اور اس سوال مومنین میں قدر مملوک  
 مومنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہو گئے بالجملہ ملک نبوی صلعم  
 سفاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں  
 بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلعم نازل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اس کے  
 قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی  
 یا نازل ہو جائے مثل ہبہ و بیع و شراہ و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال  
 حدوث ملک جدید تھا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراہ میں  
 ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے سو در صورت بقا ملک نبوی صلعم تو  
 اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراہ ہے نہ ہبہ  
 ہے نہ وصیت ہے یہی ملک اضطراری اس کے لئے زوال ملک چاہئے سودہ جون کی تو  
 موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ  
 باطل ہو حدوث ملک وراثت میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں  
 سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی  
 صلعم جو منجملہ مومنین ہیں لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلعم میں اگرچہ  
 اتسافرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی ہی منشاءیت  
 ہے یعنی جیسے خداوند کریم بشہادت عن اقرب الیہ من جبل الوریہ منشاء انتزاع مکانات ہیں  
 اس کے لکھنے گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ  
 ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت البی اولی بالمومنین من الفضل انتم منشاء  
 انتزاع احوال مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی صلعم و حقوق والدین جسمانی و مادی  
 زیادہ ہونگے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحہ والدہ و ما  
 سوا مضاعف ہوگی چنانچہ آیت و اما کان لکم ان توذوا رسول اللہ و لائن تنکونوا

ان بعدہ ابدان ذلک کان عند اللہ عظیم کو آیا نہ ولا سکر مایع ابہ کم من البصائر والارواح  
 انکان فاحشہ ومقتا سے مقابلہ کرتے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی  
 نکلتی ہے ماکان بلکم سے صاف عدم استحقاق اور انقاد موجب علت اور عدم مناسبت  
 عین ہے جس سے ظہور قیام اور قیام ذاتی اور قطع طبع کی طرف اشارہ ہے اور لا تنکو  
 قطب مانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قیام کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت  
 حقا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اس قدر قطع طبع بھی نہوگا باقی رہا فاحشہ اور مقت اور  
 سبیل سببی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبار دونوں میں مشترک ہے اور عظمت  
 بزرگبار کے اور گناہوں میں متصور نہیں پھر عظیم کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ  
 اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبار اگر کبار ہیں خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت  
 نہیں کہتے اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے بائینہ دربارہ مانعت  
 نکاح منکوحات والد جسمانی نہ کہنا اور یہاں ان ذلک فرمانا اور بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے  
 منیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید نقصان  
 شکتا ہے جس سے خواہی خواہی عظمت ہویدا ہے پھر اسم اشارہ بھی کون ذلک جس میں  
 بوجہ حقوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایان ہے علاوہ  
 برین مایع آباد کم کا زواج کے ساتھ مقابلہ کیا تو زبھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ  
 کلم فعل ہے جو حدوث و تجدود پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت ملکویت  
 ہویدا ہے اور ازواج جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے وطم وثبوت پر دلالت کرتا ہے  
 پر نسبت کلم نسبت فعل الی الفاعل التار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا  
 اور اضافة ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے ان سب کے بعد لفظ  
 من بعدہ ابدان کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الابدان  
 قطع لا سکر مایع آباد کم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ

اور کبار اگر کبار ہیں

پوچھنے کی حاجت زمین کیونکہ نقطہ من بعد وہاں اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتقام طلت  
 نکاح ابتداء معارف نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابد تک موجود ہے اور قضیہ  
 معصومان لکم الخ باعتبار تقادیر زمینی کلیہ ہے اور لانتکوا سے جو حرمت بالالتزام ثابت  
 ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہمل ہے سوا اہل انصاف فرمایا کہ  
 کہ دلالت التزامی اور اس اہمال پر اس دلالت کی برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابقتی  
 اور مدلول کلی جو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ  
 برین یہ ظاہر ہے کہ لانتکوا مطلق آباد کم میں مطابقت توفیق ہی ثابت ہوتی ہے اور التزام  
 حرمت اعمیٰ بطور اقتضاء النفس نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے جسکو استدلال لاتی  
 کہتے ہیں اور اکان لکم ان تو ذوارسول اللہ الخ میں بدلات مطابقتی تو انتقام موجب حلت  
 ہے اور بدلات التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال لاتی ہے جسکی توفیق  
 استدلال لاتی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع  
 مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات  
 کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت ہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات  
 زائل ہو جاتا ہے اسلئے سواء ابناء اور محارم اور وکنون نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ  
 ماضی تغیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتقام حلت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلعم  
 ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تعقید زمانی نہ لحاظ  
 میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک سائی  
 نہ ہوگی جو مہم حلت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے والحمد للہ الذی افہمنی اسمین اور وجہ  
 تقریر دوام و ثبوت صفت نہ حیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الاب میں  
 ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق  
 میں بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم

الاحیٰ میں منکوحہ ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں پھر بالاسیہ صفت ابوت آباہ  
 جسمانی چند ان یقینی نہیں ہوتی احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا  
 یقینی ہے کہ احتمال محال کی گنجائش ہی نہیں بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو ماہرین  
 المؤمنین اور رسول اللہ صلعم فرق نہیں و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت النبی اولی بالثبوت  
 اور آیت المیعوا اللہ والطیعوا الرسول اور آیت وما کان الکم ان تو ذوال رسول اللہ الخ بھی دوام حیات  
 پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان بالالفاظ من بعدہ ابد اسے یہ بات  
 ممکن تھی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لیکر ابد تک علت اباحت نکاح مفتی ہے اور ظاہر ہے  
 کہ وہ خلوص صالح عن نکاح الغیر ہے اور خلوص مذکور کا انتفاع ہے بقا نکاح متصور نہیں جو  
 باقتضای النص بقا حیات الے الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ لاتنکحوا الکم آباہکم الخ  
 میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاع مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے  
 کہ بوجہ حیاتی نبی فرمائی ہے یہ نہیں کہ محل قابل غالی نہیں غرض انتفاع واسطہ فی العروض اور انتفاع  
 محل قابل سو وجود عارض محال ہو جاتا ہو اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو بہان بھی  
 عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح  
 کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات بغیر مطلقہ کیسے مطلق نہیں ہوتیں بالجملہ  
 ہمے جاہلون کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق  
 دونوں آیتوں میں ملحوظ ہونگے نیز اب برسر مطلب آتا ہوں ابوت روحانی حضرت حبیب  
 ربانی صلعم بدلال آیت النبی اولی بالمؤمنین بن الغنیم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر  
 یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور انکا والدہ روحانی  
 کون ہے سو اسکا جواب اول قویہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط  
 تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ  
 وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ دروہوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر بھی

استطردا اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چند دن بچا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن النقیض بھی بجز احیاء متصور نہیں بالجملة النقیض مذکور اور امتناع مسطور بہم متضاد ہیں لیکن جیسے النقیض فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں حیات کی کیا حاجت ہے مگر ایہ میں دیکھتا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ ملائکہ و مشائخ انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھتا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ لایعصون اللہ امر ہم ویفعلون مایومرون فرمائے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وکان الشیطان لربہ کفورا ان دونوں کا خلاصہ وہی النقیض و امتناع ہے اور ہر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے تقابل النقیض و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ النقیض اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بجز ملائکہ کے اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لیے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین مشائخ انتزاع ارواح کفار ہوں لاجرم ملائکہ مشائخ انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مشائخ انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاع ہو تا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی

اگر اسکو کیا کچھ کہہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا لیسے  
 ہی بوجہ تقابل مابین مؤمن و کافر کا فرق کا مثل مؤمنین انتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت  
 میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلعم اگر قبائل موعود ہو جسکے آمد آمد کی  
 خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجا جلد باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں  
 اُسکے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلعم کے ساتھ نسبت  
 رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں واللہ اعلم بحقیقۃ الحال الغرض جو توڑ ٹوڑ لگائیے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو  
 معروض ہوا آیندہ خدا جائے کیا حقیقۃ الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک  
 کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی یہی بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی  
 اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف بالایطاق لازم آئے کہ مخالف  
 آئیہ لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس میں  
 ملکہ لبس ہو سننے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو اندہ ہے کو دیکھنے کے لئے  
 اور بہرے کو سننے کے لئے کہتا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع  
 کے خواستگار ہو جیسے اور اس جگہ سے معنی لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے بھی سمجھ میں آگئے  
 ہونگے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہئے جو جتنی قوتیں احاطہ ماہیت اور وسعت  
 حقیقت مکلف میں ہوگی اُسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے پھر جب ملکہ ایمانی ہو تو  
 لاجرم رسول اللہ صلعم ہی کا طفیل ہوگا اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے  
 اگر کفار کے دجال کے سر چکانے کی کیا ضرورت ہے سوا اسکا جواب یہ ہے کہ لاریب اور  
 ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کل مولود یولد علی فطرۃ الفطریۃ الخ بھی اس کی مؤید ہے اور  
 تندر کے انتساب میں رسول اللہ صلعم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص  
 نبوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پھر کفار میں وہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہو غلط طبع و ختم  
 اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تدر میں ہو اور کفر اسکو محیط ہے لہذا لایکلف اللہ نفسا وغیرہ بھی



جانب شیر ہے کہ کفار نور ایمان سے غالی نہیں اس لئے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جنکو طبع فہم و فشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ماتم علیہ ایمان ہو گا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو متقنی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی سائر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو سائر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شے اپنی ہی ضد کی سائر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو سائر ہوتا ہے پر اسکی خوشبو و بدبو کا سائر نہیں ہوتا و جہ اسکی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی سائر جب ہی ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا وجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہوگی ہو ورنہ مغربل ضد سابق ہوگی سائر ہوگی سو یا میں نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ازالہ پرد دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیت ان اللہ لا یحب الکافرون بھی اسی جانب شیر ہے اگر شوق شرح ہو تو سینے بشرط فوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافرون کو دہمکاتے ہیں اور بے نیازی سوز داتے ہیں مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافرون کے دہمکانے کے وقت اگر کافرون کے دونوں میں خدا کی محبت ہو تو اس دہمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے انکو اس طرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا سد مد عاشق جانا زہی کو ہوتا ہے اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدار و بغرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بے غرضانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اسکے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی باہم پیرایہ کہ ان اللہ لا یحب الکافرون کافرون کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے

محل پر چور نہ حکمت و ستانت خداوندی کو موقوف نہ تھا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں اور آیت فطرۃ اللہ فی فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود یولد علی فطرۃ اور سوال کے اور آیتین اور حدیثین اس مضمون کی موید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہا نیک نہائیے اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقة حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جبکہ زوال درجہ ایمان میں ہمسنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرما نا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیہ ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی تصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر نور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لعنوا اخبارکم اور آیت لیبسکم ایکم احسن عملاً سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے بُرے عمل دریافت کرتے ہیں سوائے کلی کل دو اصلین ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے بُرے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شے مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو جاتی طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی علیٰ ہذا القیاس سوچئے ہانڈی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگاتے سے اُنکا سونا چاندی

ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوی پر گزرتے  
 سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور میٹھا پائے ماضی و مستقبل جو مصدر  
 کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر دیکھو نون مثلاً اور  
 نھر تو اردو تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہور ہوا ہے اور نیز جملہ ضنوا و اضلوا اور علیہ  
 قابواہ یہودانہ و انصرانہ و مجسسانہ او کما قال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث  
 ہے ان دونوں مضمون میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات  
 و قوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول  
 دوسرے کے لئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ متانی پھر ان  
 میں سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے سو یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ  
 ہو اور اول حادث یا متحد ہو اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول  
 لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور متحد ہو گا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ  
 لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون  
 ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دو چراغ مثلاً لیکن جیسے دو چراغ نے آتش اور قبل  
 آتش تصور نہیں ایسے ہی کفر بھی نے ایمان اور قبل ایمان تصور نہیں چنانچہ ایمان کا  
 لازم مرتبہ ماہیت و قطرت و طہیف ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا  
 ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہو گا تو لازم پہلے ایمان ہو گا جس کا حاصل وہی ملازمت  
 مع تقدم الایمان علی الکفر ہے علاوہ برین دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے  
 ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دو چراغ و غیرہ کے ساتھ شعلہ چراغ و غیرہ  
 نسبت رکھتا ہے اسلئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن اللہ بعد القدرۃ  
 علی الشئی تصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے  
 ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئی میں شے کناہ عن المقدور ہے اور مقصورات

اولاً بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدر کہلاتے ہیں بلکہ  
مقدور نہیں ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر  
مناط قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع  
عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالا ملکہ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور  
اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشارالیه دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان  
نہیں اب یہی بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اس کے لئے وجود ملکہ  
انقیاد اول چاہئے پیر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا نیز ہے سو گذارش ہے  
کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی ہو کہ ایک فعل وجودی اختیار ہے یہ ہو بغرض ہر بعض افعال  
اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے  
اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع  
کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی  
روایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہو نہ خارج  
سے یہ تضاد آیا ہو گا سو فاعل اعنی محب کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ  
عمل حقیقی حسب تحقیق سابق لزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار  
عمل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جبکہ ہر دونوں واسطے باطل سمجھتے  
ہے کہ ایسی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالحد ما بین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ  
محبت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار  
عمل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہو گا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقیق محبت میں اگر دخل  
ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے غنی منشاء  
نقطہ حیات ہے اسلئے فاعل محبت اعنی موصوف بالذات محبت کے لئے سوا حیات کراؤ  
نہیں ہو گا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو باضر و فارق بین الصمیمین کوئی

اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دو وزن یکجہ مشترک ہے تو یہ تو ممکن ہی نہیں کہ باعتبار بذات حیات جو اصل محب ہے تفاوت مجبور بن پیدا ہو محض اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر ناکد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا سبائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول بہ ہو کرتا ہے بلکہ کیفہذا انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے والعاقل کفیه الاشارة اور سو ان دونوں کے فاعل کی ضرورت بواسطہ مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل مقصور نہیں چنانچہ یاد آور ان حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں انشاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گذارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیات افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اعنی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے بواحد المضافین ہوا کرتا ہے اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے زالی ہے کہ اور اضافتیں تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے باقی آلات اور شرائط اور دفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو انکی دخلت سے زیادتی علی الاشکال لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے معطی وجود فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل قہقی ہے چنانچہ بحث وسائل میں اسکی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اسکی تنقیح بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور اظہار ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جسکو

ارادہ یا کچھ اور کہیے غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گزر چکی ہے اس صورت میں  
 بنا چاری ہی کہنا پڑیگا کہ کوئی امر علمی ہے سو یہ امور علمیہ بجز حدود اور کون ہے لینے وہی  
 حدود و فاصلہ مذکورہ اور ہیا کل مسطورہ ہونگی جو فاصلہ میں الوجود والعدم ہوتی ہیں لینے دو  
 حیات تو نہیں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود  
 مذکورہ ہیں سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاوین بجز اس کے تصور نہیں کیا  
 دونوں ہی یکساں باہم مختلف بالنوع ہوں سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہر اس مسئلہ  
 کہ جب اختلاف نوعیت اُپر موقوف ہو تو بذات خود بے اقراران امر ثالث مختلف بالنوع  
 ہونگے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئیگا اور یہ بات باین نظر موجب ہے کہ محبت  
 کے لئے انطباق بین ہیکل الجبوب و ہیکل الحب ایسا ضرور ہے جیسا علم بین تطابق صورت  
 حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے سو  
 باعتبار نفس محبت و محب اعنی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بموکیہ اختلاف نوعی ہو جائے  
 تصور نہیں مان باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالیه متصور ہے اس لئے بالفرض  
 اختلاف و تضاد مجوبات ایمان و کفر اختلاف ہیا کل کی طرف راجع ہوگا اور حدود و فاصلہ مذکورہ  
 بنام اختلاف مذکور ہو گئی مگر ظاہر ہے کہ ہیا کل مذکورہ اگر اتر قدر اختلاف کی علت ہو گئی تو  
 جب ہی ہو گئی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک باہم عمل میں مجتمع نہیں ہو سکتے  
 اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر ہوگا سو  
 کنارہ نکوسنار میں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جسکے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم  
 جامع و جمیع دو حصہ حیات متنافیہ ہونگے اور اس وجہ سے ہر ایک کا معدن و منشأ و مولد  
 جدا ہوگا سو باین وجہ کہ حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی بنجلہ مٹو نہیں ہے کہ ایمان کیلئے اتنی ہی  
 بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انفیاد بالذات اُسکے لئے بھی معدن وہی ذات باریکات حضرت  
 سرور کائنات صلعم ہو گئی ورنہ عموم البنی اولی الخ غلط ہو جائیگا باقی نہ حصہ حیات معروض

ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا مگر قرآن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دہائی ہوا اور اُس میں جو کفر اور کچھ ہوشیاری فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں ہو چنانچہ ہمد تھمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بن عینیہ کافر اسکا موبہ بھی ہے اعنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ یہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو سبھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اسکا اثر آگیا ہے ہاں وجود ملکہ ایمانی حسب قرار واد سابق ضرور ہے اس لئے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر نے ملکہ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب شیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص و غن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اُس میں سے اُسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو قبیلہ میں باقی ہے دھواں ہی دھواں اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوائے اور کئی دین بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعینہ نہیں مگر ہاں اس قدر فعلیت انقیاد و درجہ تذلل جو نیت تسلیم جمیع احکام پہنچے ہو ورنہ کفر ہوگا ایمان ہوگا بالجمہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہی اور نہ نجات من النار متصور ہے ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبہل ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے تھے جیسے اسلمت علی السلسلہ میں غیر سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال غرض قرآن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال بوالکفا ہے اور اُس کو ملکہ کفر اعنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارجح مومنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے معہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد و بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی الانبیاء ہیں

چنانچہ آیۃ و اذا اخذنا میثاق النبیین من ان یبککم من کتاب و حکمتہ ثم جاکم رسول مصدق لما تمکم  
 لتؤمنن بہ ولتقرن الخ اسپردل دلیل ہے اور اسیدوہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے  
 ہی دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا باقی رہا یہ شعبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا  
 کہ خود حضرت سرور عالم صلعم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہو کر تھے  
 ہیں سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اسکا جواب  
 یہ ہے کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے  
 ضد کے ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہو کر تا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں  
 بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلعم نہیں ہو سکتا اور اس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ  
 جیسے جناب باری عز اسمہ مراتب تقویٰ میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اُسکے لئے مماثل ہے نہ  
 کوئی مقابل ہے اور اسی لئے اضداد لاندلہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلعم  
 مراتب فضل و کمال ایمانی و اسکا فی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی اُنکے لئے مماثل ہے نہ کوئی  
 اُنکا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لاندلہ ہیں ایسے ہی مصداق  
 لاندلہ میں غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارہ تحقیق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی  
 حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
 دجال کے لئے شاید مقابل ہوں بالجہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی  
 کافر مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا اور کوئی بد مال ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تضاد  
 بالا و ضاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسری عرضی و وصف ذاتی  
 کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال  
 نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پہرہ عرض بھی ہوگا تو وصف ذاتی  
 مذکور کا ستر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ستر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور  
 سترہ مقلی میں ہوتا ہے ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف



اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف ذاتی کے لئے ضد مقابل ہوگا جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب نیچے کہ وصف نبوت میں بھی تقسیم ہو کہ میں ذاتی ہو کہ عرضی ہو تو یہاں رسالت مآب صلعم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سو آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اسکے لئے آیت واذ انذامینا ق النیین الخ ہے اس لئے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب تساوٰی الاقدام ہیں اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یشھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی معقول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو نیچے نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح منجملہ کمالات علمی ہیں چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں علاوہ برین مابالاعتبار انبیاء علیہم السلام و اہم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جانے میں بلکہ بہت سے امتی بڑھ جانے میں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعمی تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے بلکہ ماحصل وہی کمال علم ہے بالانہما آیہ و ما نرسل المرسلین الا بشرین و منذرین جس میں ہر سال تبشیر و انذار فرماتے ہیں صاف اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدا سے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے علاوہ برین تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سائنس لینے کی بھی فرست نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافہ للناس یعنی تمام مخلوق کے لئے ہو

صلی اللہ علیہ وسلم اسلئے تعلیم علی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو غرض اشغال خطاب فاتبعونی یا خطاب لقد کانکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ یا ارشاد صلوا کما راہتمونی اصل میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر تخفیف تصدیق ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید البرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کی دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں جب یہ مقدّمات سرعروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بعثت انبیاء روایات رسال کرام علیہم السلام نقطہ بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث علت علم الاولین والآخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور دنیا صلعم جامع مبع علوم سابقہ ولاحقہ ہیں دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا جو ہی اول میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص رہے بطور انہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو متحقق ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اضافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصیح و بلیغ و معلم سے متصور نہیں پھر بعد اسکے جب اسطر فطر کی جاتی ہے کہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فرماتے ہیں ملے ہذا القیاس سور فتح میں جو یہ ارشاد ہے انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تخرؤ یتیم نعمتہ علیک الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اسم علیم ربی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے کہ سورہ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورہ بقرہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم

ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں الطعمہ اور شربہ لذیذہ اور طابس فاخرہ اور امکن علیہ  
 مرتبہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے  
 کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو  
 سمجھ کر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً  
 نعمت کہتے ہیں اس صورت میں تمام نعمت بجز تمام انواع ملکات علوم متصوّنہ میں کیونکہ  
 اگر جملہ انواع نعماء و میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے  
 کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں تمام نعمت نہیں باقی شخص  
 اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو بھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ  
 زمانہ میں انکاحصول زمانہ متناہی میں تصور ہی نہیں ہو تمام نعمت سے افراد علوم  
 کی طرف ذہن دوڑائیے اس لئے چاروں چار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم  
 مراد لئے جائینگے اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسمِ علیم ربی روح پر فتوح حضرت  
 سرور عالم سلیم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہم سے مرئی روح حضرت سرور  
 کائنات علیہ الصلوٰۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور تمام نعمت نہوتا ہاں  
 اسمِ علیم جمیع اسماء علیہ کو شتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتمت اور یتیم نعمت بزرگ  
 اسمِ علیم بہ نسبت ذاتِ محمدی ص نعم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت  
 جملہ اسماء مسطورہ عدم ترمیم اسمِ علیم بہ نسبت ارواحِ حیکر انبیاء علیہم السلام بلکہ  
 تربیت اسم خاص از اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی انکا بھی مرئی  
 اور خفیض ہو تو پھر آپ میں اودان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں  
 نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت  
 شدت و ضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان  
 نہوتا علاوہ برین اکملت لکم دینکم کے بعد اتمت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے

کہ کمال دین پر تمام نعمت متفرع ہوا اور کمال دین بھی ہے کہ جمیع احکام دین نازل  
 فرما دین خاص کہ جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرما دین تو یہ مطلب اور بھی روشن  
 ہو جائے اس لئے کہ تفاوت شدت وضع اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلعم  
 اور انبیاء اکرام متذکر ہے مابین امت محمدی صلعم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں  
 نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق  
 ہیں سبحانک ہذا بہتان عظیم اور ان کے بعد حدیث بعثت لاتمم مکارم الاخلاق اور حدیث  
 ختم لی النبیین و ختم لی الرسل مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم  
 اور ذہن مستقیم چاہیے بالجلہ آیات مذکورہ کو یا ہم ملائیے تو یہ بات خود بخود دیکھتی ہے کہ ربی  
 و اُستاد نبوی صلعم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور شتمل ہے اور ربی و اُستاد انبیاء  
 گذشتہ اور اسما علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک  
 حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع و بصر سہا کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے  
 علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا چنانچہ اپنے حال سے بھی  
 نمایاں ہے کہ جو اس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک سمع و بصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق  
 علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر  
 گیا ہوگا اور اس کا مقدر ہے سیر لاریب فوق علوم خاصہ اعلیٰ سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم  
 خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک ان کا مقام اور مقدر ہے یہ علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے  
 ضرور شخص اول ان کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسے فانوس  
 بجائی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ  
 آئینہ بڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے  
 اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی طرح  
 فی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے

جو اُس طرف کو اڑھکے آئینوں کے وسیلے سے آتا ہے کو اڑون میں سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج  
 میں بھی سُرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر ہر طور فائوس مذکور میں کو چھن کر  
 آئینکا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فائوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں  
 اور سو آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید  
 ہے جو اُس طرف سے کو اڑ میں ہو کر آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ فائوس مذکور ایک نور خاص  
 علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر موسوم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے  
 مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فائوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ  
 حرکت پہنچتے ہیں اور کو اڑ منجملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اسلئے فائوس و آئینہ کا  
 نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کو اڑون آئینوں کا نور تا وقتیکہ  
 شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائی بات اور نیز اس بات میں کہ بنی  
 آخر الزمان مثل فائوس کو جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے  
 مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے  
 مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین  
 مثال جمیع الوجود مثال نہیں ہوتی خاصہ کس ہر مثال کی مثال جبکی شان میں خود اسکا کلام  
 ہو لیس کٹلہ شئی و ہوا سمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جائے دیجئے پر پہلے یہ بات سن  
 لیجئے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیئے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی  
 درکار ہے ورنہ بجائے علم کا ہی حال مٹاتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں  
 فاعل نہیں گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ انکے کمالات خدا داد ہیں  
 خانہ راو نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جسکے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہی اور  
 واسطہ فی العرض اسکا فاعل ہوتا ہے سو احساس مطلق کیلئے توجہ مطلق قابل ہی اور احساس خاص

مثلاً ابصار و استماع کے لئے اجسام خاصہ اعلیٰ اعضا کی خاصہ ضرورتیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام صلعم ہوگا ان فرض علوم ربانی رسول اللہ صلعم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العوض ہیں پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العوض ہوگا اور مکرر کرتا ہے کہ واسطہ فی العوض وصف عرفی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیتہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہی اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار گذر چکی ہے اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو یا نہ سائر ہوتا ہے جو درجہ میں اُس سے کم ہوتا ہے بالجملہ و جال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ جالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اُس کے لئے ضد مقابل ہوگا سو باین نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تدلل ہے پس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر باء و استنزع ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ اور مسیح دجال لعین میں تقابل کرتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حق میں فرماتے ہیں انی عبد اللہ اور دجال لعین نبوی عبدیت کریگا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اُس مردود سے ہوئے پھر بالانہجہ دعویٰ عبدیت انصار سے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے اس پر گواہ کیا گیا کہ یا رسول اللہ صلعم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار انبیاء سابقین

بسیار السین تو معلوم ہی لہو چکا پہر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم صلعم نائب خاص ہیں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلعم کے حق میں سورہ جن میں بخطاب عبد اللہ یون فرماتے ہیں واندلما قام عبد اللہ یہ عوہ کا دوا کیونون علیہ لبد افراق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ خیر و منظر ہیں اور یہاں جناب باری مجرب عبدیت حضرت اقدس صلعم ہیں سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے باوجود بالابت کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ شریک ہیں سو بعد یاد آوری وساطت عرضی رسول اللہ صلعم دربارہ نبوت یون ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد و اذ قال عیسیٰ

این مریم یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم مصدقا لما بین یدی من التورۃ و بشارا بر رسول یناقی من بعدی اسمہ احمد منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھیے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم ہو کہ غنیم البر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے اس لئے کہ وقت انتقام مغرور بلکہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر ظفر بیک ہو جاتے ہیں جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یون ہے کہ ایک دو باتیں مناسب مقام سنا کر آگے چلے مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مطورہ سے متصور ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار متضادہ کا صدور و ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالفرد و وہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے ان دونوں افعال کے ملکون میں بھی تضاد ہی ہو گا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے

اس لئے معد راضاں سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بدگووار میں فقط فرق کی بیشی ملکہ کفر و ایمان کا ہوگا جو حسین ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائے گا اور جس میں ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور اجزہ پنچہاے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور پنچہاے مرکبہ اوپر مختلف التأثير سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر باہمیہمہ باعتبار جزر غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں بالجمہ جیسے ماہیت کفار میں جزر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو اجزہ مومنین میں ثابت ہوا ہے رشاشہ و جال ہوگا واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع مقبائن ہے اور اس طور پر معنی ہدی المتقین اور ہدی و بشری للمومنین یا ان لہ لا یجب ان کافرین بھی ملشین ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الے الایمان یا الے الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالثبوت مراد ہونگے اور اخلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور سخی بالقوہ کو ہم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اعمیٰ جیسے قہل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اخلاق شجاع و اخلاق سخی درست ہے اور یہ مطلق تحقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معومہ مومن و کافر و قہیٰ بنفاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر علیکم السلام علماً اور سوا اسکے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاء اللہ عارض نہ ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیے اور یہاں اچھے بُرے عملوں کا پہلہ کچھ پتا ہی نہیں بالجمہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے جیسے ستان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے



پانڈی سوئے کا چاندھی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندھی سونا بنتا ہے  
 ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر و غیرہ جو کچھ ہوتا ہے اسکو اثر ایمان و تقویٰ  
 و کفر و فسق سمجھیے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھیے نہو رانا را ایمان و کفر و غیر خیال  
 فو ایسے حدوث ایمان و کفر و غیرہ خیال نفر بایسے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع  
 کرتے ہیں جب بوجہ منشائیت معاہدہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلعم بہ نسبت اول  
 مومنین امت ثابت ہو گئی تو اب جملاء و ازواجہ ماہم کا عطف سپر ایسا چسپان ہو گیا کہ  
 کیا کہیے اور دست انوار سے قطع نظر اسکے کہ حضرت سرکار کائنات مہذب الصلوٰۃ و صفت  
 بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اسونہ سے منقطع ہی نہیں ہو اجد و سرون کے لئے حلت کی  
 کوئی صورت ہوا سو نہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں اور ہر والد  
 جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے یعنی بکلم و لا تنکحوا ما نلح آباؤکم منکوحات والد  
 جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں غرض  
 جب والد جسمانی کی یہ رہنمائی ہے کہ انکی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب  
 بھی انپر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہونگی باقی رہی  
 یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو وین مدخولہا ہوں کہ نہوں اور منکوحات  
 والد روحانی میں مدخولہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہا ہوا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب  
 ابوئین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا  
 جواب انشاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عوض اور مضامین ہیں ادا ہر  
 کان رکھیے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھرئیے سنئے کہ اس ناکام ہیچدان نے  
 بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ و ازواجہ ماہم اور جملہ النبی اولیٰ بالمومنین  
 من انفسہم سے محض بہدایت خداوندی ثابت کیا تھا بغرض المہینان و تصدیق مولانا و  
 ہندو مناسو فی طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ علو ام

فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یون ارشاد فرمایا تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرائت میں  
 مابین جملتین اعنی جملہ البنی اولی بالمومنین من الفہم اور جملہ وازواجہ امہاتہم ایک اور  
 جملہ و ہوا ب ہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شامانی ہوئی یہ  
 بیچمدان تو تصدیقِ مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا ہی  
 میرے کلام کی تصدیق کیجائیگی لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو شکر اطمینان ہو گیا پھر نظر  
 مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو سولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملة  
 جملہ البنی اولی بالمومنین من الفہم جملہ وازواجہ امہاتہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ  
 وازواجہ امہاتہم اُسکے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ و ہوا ب ہم کو بھی ملحوظ رکھا جائے  
 تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس  
 بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وازواجہ امہاتہم جملہ و ہوا ب ہم پر متفرع اغنی یہ  
 علت ہے تو وہ معلول ہے اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ  
 صلعم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلعم جو لازم مشائیت رومانی سے ہے  
 ثابت ہو گیا اور وہ جو جتنے دعویٰ کیا تھا کہ اکر موافق اقوال مشہود حرمت ازواج مطہرہ شمرہ  
 امومت ازواج مطہرات ہے نتیجہ بیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ امہاتہ  
 المومنین ہونا ازواج کا خود شمرہ حیات ہے چنانچہ بخوبی پدل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب  
 خراش دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم تو ریشہ اموال  
 نبوی صلعم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ  
 بالا سے موجب و بدل نہیں ہو سکتے و جدا سکی یہ ہے کہ تحقیقات مشارالہا سے فقط ضرورت  
 و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلعم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات  
 جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لہٰذا یہ گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کو اثبات  
 کے لئے کافی نہیں ہیں اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اسکو کیا کیجئے

کہ مطالب مذکور نے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید  
 اول جو کچھ مسطورہ ہوا مسطورہ ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروفین  
 کان لگا کر دینے کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا اگر کلام جو تو  
 تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائفاً اور تقابل ایجاب و سلب تو اسکا کہہ نہیں سکتا ہو  
 نہ تو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائفاً کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات  
 کا تعقل ہو تو قوف نہیں اگر تقابل تضائفاً ہو تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا  
 اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا  
 موت بحمل صیغہ صادق نہ آئے سوا دل تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت  
 دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چوڑھی و میت  
 کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہاں ممکن سب  
 ظاہر ہو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ آیت خلق الموت والحیوة  
 الخ اور حدیث فیج موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات  
 اور موجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار یہ حال یہ دو احتمال ہیں  
 سوان میں سے جو لنا احتمال سلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ نکل آئے گا ہاں یوں سمجھ کر  
 کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں  
 بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عام و ملکہ بہر حال ہر جہہ با د اباد  
 رسول اللہ صلعم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے ہاں فرق ذاتیت  
 و عرضیت متصور نہیں وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی  
 بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے  
 اس لئے وقت موت حیات نبوی صلعم زائل نہوگی ہاں مستور ہو جائے گی  
 اور حیات مومنین ساری یا آؤ ہی تھائی زائل ہو جاوے گی سو صورت تقابل عدم

و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل آفتاب سمجھنے کے وقت کسوف قمر  
 ہے اور میں حسب مزاج حکما اُس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع  
 چراغ خیال فرمائیے کہ جب اُس کو کسی ہنڈیا یا میٹھے میں رکھ کر اوپر سے سر پوش رکھ دیجیے  
 تو اُس کا نور بالبدلتہ مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دربارہ نزول حیات میں  
 کو قتل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اُس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت و صفا  
 اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جائے کھلے میں نور بالکل نہیں رہتا  
 البتہ روغن یا فیتلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سرفیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور صورت  
 تقابل قضا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو تو ایسا سمجھئے جیسے معمولی برودت آب سرد  
 گرم کر نیک وقت حرارت آتش سے دیجاتی ہے اور نزول حیات میں نہیں کو ایسا سمجھئے کہ ناک  
 و پتھر و چوب وغیرہ بدل کیوجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب  
 یا استعمال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی ہو وقت نہولنے اسباب حرارت کی ہوتی  
 ہے آگ سے گرم کر نیک بعد زائل نہیں ہو جاتی البتہ زیر پروہ حرارت مستور ہو جاتی ہے ورنہ  
 نزول محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہوگی صفت عرضیہ ہوگی جسکے لئے کوئی  
 موصوف بالذات سو اوقات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات  
 واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ بعد  
 مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی  
 ہے اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں  
 ہوتی اقتضا ئے ذات آب ہے اور ناک پتھر و چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں  
 خارج ہی سے آئیں ہیں خدا و ادین خانہ زائد میں ایک جاتی ہے تو دوسری اسکی جگہ جاتی  
 ہے اور اگر اس مثال میں دربارہ الطباق حال کچھ عجیب ہے تو ہم اول تو آب سرد ہی کو  
 پیش کرتے ہیں پر بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اعلیہ سے زیادہ

بار ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیت سے زیادہ گرم کر لین یا اول بوجہ آتش وغیرہ  
 اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد  
 کر لین ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی  
 دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارج جنہیں یہ صفتیں بالذات  
 پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد کو مجتمع نہیں ہوتیں ایک  
 زائل ہو جیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالین  
 بہت ہیں کپڑا چاندی بذات خود سپید ہیں اور شجرت سونا بذات خود سرخ ہیں نیل بذات  
 خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں انہیں سے بعض اشیاء پر اور رنگ پڑتا  
 لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے  
 پر رومیلا جھول دیکر رنگ اصلی چھاپ دیتے ہیں ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء  
 معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے  
 نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سوا ہاں وغیرہ جدا کر کے  
 سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں  
 کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول جھول کو ریت کر دوسرا  
 کوئی اور جھول کر لین تو بیشک انوں اول زائل ہو جاویگا اور رنگ ثانی اُسکے قائم  
 مقام ہو جاویگا اب بعد اسکے کہ کیفیت استتار و زوال حیات و نشین ہو گئی ہم کچھ اور  
 آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں اہل عقل میں سو کسی کو اس میں  
 شامل نہو گا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح میں سے ہے اور ثانیاً بالعرض بوسیلہ تعلق  
 معلوم الوجود مجہول الکفایت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی  
 جسم غصری پر عارض ہو جاتی ہے در نہ جسم بذات خود موصوف بالحمیۃ نہیں بلکہ مثل آب گرم  
 کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت محاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم غصری بھی

بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت مع روح زندہ رہتا ہے پھر جیسے پانی بعد زوال  
 مجاورت و مقارنت مذکورہ شئیاً فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصل پر آ جاتا ہے بدن حیوانی  
 بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شئیاً فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ پر آ جاتا ہے خیر حیات  
 کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور نسبت بدن بعضی ہونا تو ظاہر تھا اب اسکی تحقیق چاہیے  
 کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مخدوم من اول تو خلاوند  
 کریم ارشاد فرماتے ہیں واما ان النفس ان تموت الخ اور کل نفس ذالقة الموت ان دون  
 آیتوں میں انتساب موت بے النفس ہے جس سے نفس امارت روح کا عروض ہوت  
 ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تعابیل میں اتحاد محل معتبر ہے سوار روح و اجسام دونوں  
 حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہن موت سائر حیات  
 ہو کہن رافع و ضل ہو بان اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ  
 اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی  
 کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے  
 تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کریت ارض یہ بات  
 ضرور ہے اور کچھ بوجہ جیلولت درو دیوار و ابرو غبار یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات  
 زمین کاٹے توڑ ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے چپسا وقت خسوف نام پر وقت خسوف  
 اول یہ صدمہ بے نور می قمر کو پہونچتا ہے پھر اسکے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے  
 ہیں اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہونچتا البتہ قطعات  
 زمین ملے توڑ ہو جاتے ہیں رہا جسد اطہر حضرت ساقی کو شرمسلم سوہر چند اسکی موت کی بھی  
 دو مومنین ہیں ایک تو وہی عروض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس  
 سلم بالجمہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مصطفیٰ ممکن ہی اور کیوں نہ ہو جو حادث ہوا اسکا  
 زوال بھی ممکن ہی اور اسکا عدم بھی وجود کی برابر تہہ امکان میں امکان کہتا ہی لیکن عالم اسباب میں

کسی سبب کے ساتھ ارتباطِ مسببیت نہیں یعنی جیسے عام اسباب میں تمیزِ ارض و سما کے لئے شمس و قمر احراقِ اجسامِ سوختی کے لئے آتش حرارت پر و تبرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے خواب با صواب خدای سبب الاسباب نے بنایا پس اس طرح قطعِ علاقہ روح الہیہ حضرت ساقی کو ضررِ صلیحہ کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو نیلے روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیلِ روح ہے رفتار و گرفتار و داد و دہش مثل البصار و استماع سبب اسنی پر موقوف ہیں غرض بغرض اتمامِ فاعلیت اور تکمیلِ مؤثریت تعلق بدن کو روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کا تب کو قلم کی ضرورت ہے یا نجار کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر ایسا کہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران نے دست و پا معذور ہے بالجہد مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمامِ فاعلیت ہے اور افعال اگر پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیدہ بدن کسی ذرا ب کاغذ و ب ہو جائے تو یہ غرض صلیحہ نہیں اور زیادہ توضیح منجور ہے تو نیلے کمالات و تقسیم ہیں ایک کمال علمی دوسرا کمال عملی کمال علمی بذات خود مقصود نہیں بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہاں حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہیں اسلئے تکمیل علمی ہی مقصود و مطلوب ہو باقی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر و نہی شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بلکہ ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کا یہ ارشاد فَمَا خُلِقْتُ إِلَّا لِعِبَادِهِ وَالْإِنْسِ إِلَّا لِعِبَادِهِ يَا مَعْزُومُ وَاللَّهِ الْعَلَمُ الْكَافِي

خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم دوسرے ان اگر کم عند اللہ اتقواکم وغیرہ آیات سبب اسی جانب شیریں علاوہ برین عامل بے علم کا محمود و خلاق ہونا اور عالم نے عمل کا ملعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سبب زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کو حق فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہیں خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

بجملہ لیکو کم ایلم احسن عملا سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اُس کا خوف اور پھر ایمان بعثت جیسا باعث انتہال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں اسوجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اکثر و اذکر ما ذم اللذات الموت بالجملہ حیات اصلی مشا اعمال اور سب اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے چنانچہ مذکور ہوا اسوقت، حاصل حیات قدرت ذاتی سے اعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہو گا یعنی قدرت علیہ اور قوت اختیار یہ کہ کجا ہو گا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت علی اور قدرت اختیار ہی ہو گی چنانچہ آیت اللہ توفی النفس میں: وہا والنتی لم تست فی منامہا فیسکما التی قضی علیہا الموت اور یرسل الامر الی اجل مسمی بھی بالآلہ ام اس دعویٰ کی مصدق ہے اس لئے کہ امساک و ارسال مملوح حرکت کو مقتضی بین سو عمل میں عجز حرکت اور کیا ہوتا ہے بالجملہ حیات و موت امساک و ارسال قوت علی ہے قوت عملی کو اس میں کچھ دخل نہیں اگرچہ اہل ظاہر بقا و علم زوال علم کو حیات اور موت پر موت سمجھتے ہیں اسجگہ سے امکان اور کثرت اب و عذاب قبر اسوات کے لئے مسمم ہو گیا ہو گا مگر مستند ملحوظ خاطر ناظران و راق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور تعالیٰ قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہئے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت علیہ ہے اور حیات روحانی بالفعل جو تعلق قوت علیہ مذکورہ بالہ بن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدم حیات ہو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی تسلیم ہو گی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا علاوہ



برین عجز اصلی اور نہ ہے اور عجز خارجی اور یہاں بوجہ عرض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو  
 در صورت تضاد موت کہنا چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی نور اور  
 کے دبالینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے  
 جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول الصلعم اور ابنیا کرام کو بوجہ عرض  
 موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھے اور میت سمجھے باعتبار اصل  
 حقیقت عاجز اور میت خیال نفرمائیے جب یہ مقدمہ مہد ہو چکا تو بغور سنئے کہ تعلق کی  
 دو قسمیں ہیں ایک تعلق فعلی اور فاعلی اور دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق  
 آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین کے  
 ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور  
 کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی  
 اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے  
 ساتھ منفعلی ہے اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اسکی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و مفعول کے  
 پنج میں کوئی شے عامل و عاجز ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے  
 کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور مفعول ہو جاتی ہے پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں  
 ہوتی اس طرف شان وحدہ لا شریک نہ ہوتی ہے اور کیونکہ ہنود خداوند خالق کو جمع قومی  
 افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قومی اور افعال کو اسکے  
 ساتھ تعلق فعلی ہے سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اسکے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ  
 لا شریک نہ بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع  
 و چراغ اور زمین کے مابین عامل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع  
 تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اُس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے  
 آتا ہے آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور ہٹا دیتا ہے

اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی مائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جلتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمرج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس مال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہو تا زیادہ روشن ہوگی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز یا بین فاعل و منفعل حاجب و مائل تو نہ ہو پر شرائط انفعالی مستقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تماذی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و محکم نہ ہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت علیہ بالبدن جو سبدا و افعال اور منشاء حیات ہی متصور نہیں ہاں اگر تعلق قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ فقط تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتفاع متنع ہو پر بہت افعال و منفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات مسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک مسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مومنین کو ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بنائے حیات و موت قوت علیہ پر ہی اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اور نہیں عرضی ہے

اسو اس کو اگر ابدانِ مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے  
 الفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدانِ مومنین کی ایسی مثال  
 ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل اور ہر زمین وغیرہ سے آئینہ آئینہ کی طرح  
 آئینہ اور زمین کے پچھن کوئی چیز حاصل ہو جائے تو پھر نورِ خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف  
 سمٹ جاتا ہے زمین کی طرف آدھا رہے نہ تھائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کو مابین  
 حاصل ہوتی ہے تو پھر وہ نورِ آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے  
 بلکہ در صورتیکہ جسم حاصل مابین آفتاب و آئینہ حاصل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی نے نور نہیں جوتا  
 زمین بھی نے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل  
 تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت  
 مومنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روحِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین معروضات ارواحِ مومنین  
 جنکی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ پارہ نہیں وہی امر وجودی حاصل ہو جائے اور  
 تعلق حیاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم معروضاتِ مذکورہ کے ساتھ الفعالی تھا منقطع ہو جائے اور  
 اسوجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت  
 تحقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر مدعی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے تب اسکا  
 انجام یہی ہوگا کیونکہ انکا تعلق الفعالی جو مابین روحِ مقدس حضرت سید ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم  
 اور معروضات ارواحِ مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر ہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل  
 عدم و ملکہ انکا تعلق الفعالی حیات و منفعلی معروضاتِ جسم کے بچان ہو جائے کو  
 مستلزم ہے کیونکہ معروضاتِ مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو مالِ ظاہر ہے اسوقت  
 مثال الفعالی و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضاتِ مذکورہ  
 سو اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواحِ پہلے  
 سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب بیش برین نیست کہ قوتِ علیہ روح کو بدن کے

ساتھ ہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے بالجمہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقبیل غلبا ہے مگر اس بنا پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم صلعم اور جسد اطہر جناب رسالت مآب صلعم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات تصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکہ اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہیں پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کیسے طر قابل انکار نہیں بجز اسکے تصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم استتار حیات بدستور مستور سمجھی جائے اور موت تو نہیں بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو مان یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعمی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہو اگر تا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور مکرر الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں محمول غنیہ علمائے غنیہ دائم بشرط انفعال اس لئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم ہو جوہر اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال انفعالی معروضات توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم منقطع ہو گا چنانچہ ولان تلکھ الازواج من بعدہ ابدا بعد ملاحظہ اجازت عاصم

جو در صورت موت انواع آیتہ الذین یتوفون مسلم حیدرون ازواجہ یحسن بالظہن رابعہ  
 اشہر عشر اسے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم  
 آیتہ یتوفون مسلم تو بعد عدت در صورت زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیتہ دلان  
 تنکحوا ازواجہ حرت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد وال ہے پھر تطبیق کی بجائے اور کیا  
 صورت ہے کہ نکاح منقطع نہوا ہو اور بقاء نکاح نے بقاء علاقہ روح و جسد مقصود نہیں مگر  
 اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اسوا شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع  
 سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دل ہے اور ہر آیت کل نفس ذائقۃ الموت ذوق موت  
 پر شاہد ہے سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو یہی متصور ہے  
 کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلعم جو مبداء حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو  
 پھر حیات شہداء ہو تو یوں کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں کہ مابین چاہیں کسی اور بدن  
 کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ اذ قال  
 الخواتم یتنکحون اور لفظ عندہم جو آیتہ لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا میں واقع ہے اس  
 پر دل بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کہ اول الفاعل مذکور بھی زائل ہو جائے پھر نئے  
 سر سے ایجاد و المفعول کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں اور یہی تعلق حیات  
 شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے جو چارہ ہو یہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین  
 ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے کو علاقہ فیما بین روح نبوی صلعم و ارواح  
 شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو رائل  
 نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ القباض و انقلاص روح  
 ہو جنکے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت  
 ہو انغرض آیتہ کل نفس ذائقۃ الموت اور آیتہ لا تحسبن الذین الخ و لولہم صحیح رہیں اور پھر انبیاء  
 و شہداء کی حیات میں تفاوت ہی یعنی شہداء میں جو حیات روحانی وقت موت جسم خاکی ہے

کو پہنچا دیا ہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث  
 لازم نہ آئے لیکن ہرچہ باوجود بعد موت ازواج شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی  
 رہتا ہے نہ ارواح اور عینیں کو اتنا فرق ہے کہ مجرذ انقطاع علاقہ جسدا ول یا بعد چندے شہداء  
 کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے انکو حیات عالمی  
 و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مؤمنین امت کے لئے اس نقصان کی کچھ کمالات  
 نہیں کیجاتی بہر حال ابدان دنیا سے دو ٹوکو کچھ تعلق نہیں رہتا پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی  
 سے تعلق کہاں جو انکے اموال و ازواج کو جو ان کے تون انہیں کے ازواج و اموال سمجھے  
 جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی ندین کیونکہ اموال  
 و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازواج سے  
 قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہی احوال دنیا سے بدل یا تحلیل  
 وغیرہ اگر نہ چلتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء تحلیل کا بدل ہو تا ہے ابدان جنت کو توحہ از قسم ابدان  
 بطور خضر ہوں یا از قسم غیر ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع  
 ہے تو وہ ان کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے انض بیچیز ان ازواج کو بقضاءائے تعلق سمازی  
 مطلوب ہوتی ہیں بذات خود مطلوب روحانی نہیں اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج  
 اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدجہا اہل منقطع ہو جائیگا اور باوجود حیات شہداء انکی ازواج  
 و مثل ازواج دیگر مؤمنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا اور انکے اموال متروکہ  
 ان میراث بدستور معلوم جاری کیا جائیگی ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا  
 اسلئے ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی  
 ملک میں باقی ہیں اور انکی کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں  
 بالجلد موت انبیاء اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہاں استتار جہات  
 زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت ضد حیات

اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید ہی درج معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلعم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا اُنک سیست اور سو آپ کے اور نگو بھی جدا ارشاد فرمایا اُنم میتون اور مثل جملہ لاحقہ ثم اُنکم یوم القیمۃ عند ربکم تختصمون سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ اُنکم میتون بالجملہ بیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت میں فرق ہے چنانچہ اسے اثبات کے لئے تقریر وافی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں مذکور چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم اور موت مومنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم انوالموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کہینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں اللہ یتوفی الانفس حین مونتھا والسی لم تموت فی منامھا جب دونوں کی حقیقت توفی اور انساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم اساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت اساک موت ہوگا وہی حال وقت اساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اُس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہیں کہ موت میں سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار دو سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو چنانچہ آنحضرت صلعم کا کلام اس پیچیدگی کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں تمام جینائی ولاینام قلبی او کما قال لیکن اس قیاس پر دجال کا

مال بھی یہی ہونا چاہیے اسلئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ مشاکبت ارواح مومنین  
بسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں نصف بحیات بالذات ہو کر ایسے ہی دجال بھی بوجہ  
مشاکبت ارواح کفار بسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نصف بحیات بالذات ہو گا اور  
اس وجہ سے اسکی حیات قابل انفکاک نہوگی اور موت و نوم میں استتار ہو گا انقطاع نہوگا اور  
شاہد یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن نہیاد جس کے دجال ہونیکا صوابہ کو ایسا یقین تھا  
کہ قسم کہا بیٹھتے تھے اپنے نوم کو وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نسبت  
ارشاد فرمایا یعنی بشہادت اداوید وہ بھی یہی کہتا تھا نہ نعام عینا سی ولای نام قلبی اور  
اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے  
ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی محنت کا گمان  
قوی ہوتا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بنیاد پر عرض ہوئے کہ تعلق روح و بدن  
تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور رزق کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی  
مبداء فعل قرار دینے یا نہ دینے پر تو اٹھا رکھئے اور اگر باین نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل  
اسکو سمجھنا زیبا ہے جو فاعل و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے  
نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل میں ہر زیبا نہیں سدا اول تو اسکا  
جواب یہ ہے کہ یہ خیالات قاعد مطلوب مسطور نہیں اسلئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور  
ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر با اینہم فعل بمعنی مبداء فعل و فاعلیت سوا ایسے  
ہی بیان بھی خیال فرمایجے گو کارخانہ تصرف بالعکس جو علی ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل اور  
سوا اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم  
مبداء اور اصل ہے غایت ما فی الباب اسکان و عروض ہی سویہ بات اور مبادی افعال  
میں بھی نہیں خلق معنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا ایسے ہی علم الہی یعنی مبداء علم میں کیا کہا جائیگا  
اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل



تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے موجب تعلق فعل  
 میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش ہوگی اسوقت بحمد اللہ  
 جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سیدنا مام معلم سے فراغت پائی اور  
 بعض بفضل ربانی اور بہ مدد ہدایت یزدانی مجاہد جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشککہ  
 یوں صاف اپنا دامن بجالا یاد نہ اپنے مال کو کون نہیں جانتا نہ ذہن ہے نہ فہم ہے  
 نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرصت ہے نہ فراغت نہ علم و سفینہ ہے نہ علم در سینہ فقط پیران  
 عظام اور استادان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی معلم  
 کا سرپرست و مددگار ہیچمدان ہوئی مگر مضمون اسکاں ثواب و ستاب قبر سترستہ رہا خوب واضح نہوا  
 گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا اس لئے کچھ اور سامعہ خراش متعلق شناس معجون  
 کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت مہبت دہواب فقط قوت علیہ کو روک لیتے ہیں  
 اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالا اعمال بوجہ موت متعین ہو جاتا ہے باقی رہی قوت  
 علیہ اسکاں کچھ معلوم نہوا کہ اس میں کچھ فتور آتا ہے یا نہیں سو پاس خاطر اہل فہم کچھ  
 عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہمون سے ڈرتا بھی ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ حکم اشارہ  
 علیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم تو فی  
 و امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اسلئے کہ امساک  
 کے لئے تقدم ارسال لانیم ہے پر ارسال کرنیوالا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی  
 ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و امساک بالالتزام حرکت شے مرسل و امسک  
 یکہا نب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ  
 متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالفسر میں کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی  
 تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہو کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب  
 روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور دوسرا

اور اق سابقین اسکو مبدا انکشاف کہا ہی دوسرے مادہ علی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اسکا نام مضامین سابقین جسے قوت علیہ رکھا ہے سوان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں اگر کوئی شخص ایک جگہ پر رانو جمائے ہوئے ایک طرف کو انگہین لڑائے ہوئے بیٹھا ہو اور اُسکے سامنے سے آنے والے گزر کرین تو بے اختیار اُن سکو دیکھے گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے اب دیکھیے کدس دیکھنے میں اسکی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوتی لیکن بہر طور ویدا رگد زندگان رگد رپے ارادہ میسر آگیا ہی اور یہ کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم ضرور ہوتی البصار ابصار ہی نے کیا تصور کیا ہے ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہوتا اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر ہوتی ہیں انکی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا منہ کا ادھر سے اُدھر موڑنا دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبدا حرکت ظاہری ہوتی ہے اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیار ہی نہو مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ چہاں حرکت ظاہری اختیار ہی نہو ہاں حرکت باطنی بھی نہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود نہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتدا کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہوا اسکو ہم قوت علیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہو کسی قاسر کے قسہ کسی عارض کے عروض کے باعث اسکی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں تم نہو کہ میں اور تم ہوا کرے جب یہ بات متحقق ہوگئی کہ عنصر روحانی دو ہیں ایک مادہ علی دوسرے قوت علیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر

اسکے تعلق کا مادہ کار نہیں چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت  
 علیہ بذات خود متحرک ہے اور اسکے تعلق کی بنا ہی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعوی  
 قوت علیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو تو یہ بات آپ روشن ہو گئی ہوگی  
 کہ موت اور نوم میں ہوا سا متحرک ہے فقط تعطیل قوی علیہ ہوتی ہے اور اس وجہ  
 سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم  
 جو بے حرکت عالم میں آتے ہیں انکے متنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی دیے ہی حاصل  
 ہونگے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے باقی اس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ ایسا ہے  
 نہیں کہ مادہ علی متحرک تھا اسکو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے البصار انقلاص چشم پر موقوف  
 ہے اور وہ ظاہرہ ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعل البصار کو  
 روک لیا ہے تو البصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا ہی حق ہے اور ہمارے  
 نزدیک بھی یہی حق ہے تو اسکا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادم حدہ چشم سے متصل ہیں اور ہر  
 سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے دیگر دھانک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے  
 یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ  
 اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کر بوجہ انکاس حدہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور  
 پھر غریبہ اداک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے  
 ورنہ البصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور  
 احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا مگر مان یوں کہیے کیفیت ضرورت معلوم  
 نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان کی ثابت ہے خیر اگر برہان شاہد ہے فہا اور اگر  
 تجربہ پر بناوکار ہی تو اسکی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو عین عرض کی بلکہ ایسی عمدہ نتو کہ  
 سو اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی مقصود نہیں اور ہم نے مانا البصار بخروج  
 اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے حرکت بالقدر اور بالا مادہ میں نہیں اور حرکت

بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقدر ہے کیونکہ جسم میں روح نہیں مبادی  
 ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات  
 نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنی مجدد ارادہ کسی اور مجدد کا اثر نہیں  
 بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اسلئے کہ ارادہ قبل تعلق میں الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم  
 الفعل ہوتا ہے یا یونہی قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے ہر حال جو چاہئے سو کہئے ایک حال  
 کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یا ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سو ایک مقتضائے اور  
 کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضاء اقتضاء بالمال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت  
 کو بذات خود متحرک یعنی متحد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل  
 ہو جائے ہاں ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں بالملہ یہ اندھا قائل جسکو حکما طبیعت  
 کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور  
 محرک محض کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنی خداوند کریم نے متحرکات  
 طبعیہ میں ارادہ رکھا ہوا اور ہر معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسرتا سر و اجسام اور متحرکات جنکی  
 حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں بالملہ مجدد ذاتی سوا ارادہ کی  
 اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص البصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں  
 بلکہ جب کہیں آنکھیں بند کر لیں اُسکے لئے اساک ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت  
 حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شمع و لمس میں کیا کہیے گا یہاں وقت اور اک حرکت کا ہونا  
 ضروری نہیں اور اگر گہر و بیگاہ جسم مدرك کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں  
 مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و شمع و ذوق میں نہیں  
 موقی ہر حال ہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا انداد قوی علمہ کے اساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس  
 جنب تو نہیں ماحل کلام کا اسوقت یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی  
 میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی

اور ہی قوت کا نام ہوگا اس لئے کہ عدم حرکت قوتِ علمیہ علومِ مذکورہ میں پہلی ہی معلوم ہو چکا  
 اور ظاہر ہے کہ کمالاتِ روحانی انہیں روکا لون میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب  
 حرکت معلومہ عارض حال قوتِ علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوتِ علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا  
 مطلب تھا بالعموم وقت موت یا خواب قوتِ علمیہ پر عرض اسماک و توفی ہوتا ہے قوت  
 علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحدِ تعلیقِ علم  
 تک پہنچ جائیں تو تعلقِ علم ممکن ہے چنانچہ بالانہیہ فتورِ حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات  
 پر شاہد ہے کہ قوتِ مدرکہ بحال خود باقی ہے یہی بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں  
 ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں اس صورت میں گو عدم اسماک قوتِ علمیہ سلم رہا پر اسماک قوت  
 علمیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک  
 مثل حرکت سمجھنے یعنی حرکت نہ بننے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے  
 کہ بجمیع الوجوہ اسماک قوتِ علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک بہت یا ایک سمت میں اگر اسماک  
 واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اسماک نہ ہو کیا بعید ہے جانور کو اگر ایک جانب سے  
 روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جائے ندین ہو سکتا ہے کہ سمت  
 خارج میں اسماک واقع ہو اور بہ نسبتِ عالم مثال اسماک نہو باقی رہا عالم مثال کیا  
 چیز ہے اُس کے اثبات کی ہلکو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب  
 میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں  
 سو معلوماتِ مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اُسی کو عالم مثال کہتے ہیں  
 بہر حال امکانِ علوم بعدِ عرض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ التماس ہے کہ  
 بحکم تحقیقاتِ گذشتہ وقت تعلقِ علم بالاشیاء الخارجیہ باطن قوتِ علمیہ میں حدودِ سیکل  
 مشابہ سیکل معلوم خارجی ضرور ہے پہر سیکل معلوم خارجی علم کے لئے مفعول یعنی معلوم  
 ہے اور سیکل باطن قوتِ علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے اب اگر

ہم یون کہیں اور پہلے ہم ضرور دلائل کہہ چکے ہیں کہ مکمل تقابل تضاد علم کے لئے وقت  
تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول بہ  
یعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس  
بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ سیکل باطنی اور سیکل خارجی میں فرق  
اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الے الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں ورنہ ایک امر  
بسیط وجدانی ہی مبدأ انکشاف و مفعول بہ اعنے معلوم بہ ہوتا ہے سو جیسے موجود خارجی  
میں سیکل خارجی تو ہوتی ہے پر سیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے  
علم بھی نہیں ہوتا اگر سیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور سیکل خارجی کا کچھ وجود  
نہ تو کیا محال ہے گھڑے میں پانی کا محذب گھڑے کے متحرک کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے  
خالی گھڑے کا جوں جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماء  
آب اگر گھڑے کو توڑیں تو وہ محذب جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب  
یہ حال ہے تو قبل دخول سبوا اگر پانی میں شکل محذب پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے  
سامنے کیا دشوار ہے اسطرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم  
متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہی بالکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم نہ ہی بالکل  
ہی ہوتی ہیں ذو سیکل یعنی وجود جو معروض ہی بالکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا  
اور جب فقط سیکل معلوم ہوئے تو سیکل دونوں جگہ یعنی خارج اور داخل مبدأ انکشاف  
میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر تصور ثواب و عقاب بعد موت داخل مبدأ  
انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم  
اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبدأ انکشاف جناب باری میں متحقق  
کئے والہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ العظیم المتعال آب لازم یون ہے کہ قبل جواب شبہ  
اس غلط فہمی کو بھی مٹانے چاہیے جو حدیث ابی داؤد مامن مسلم سلیم علی الاود اللہ علی روحی

حتیٰ اسلم علیہ اوکما قال کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لئے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث  
 مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق  
 بوج و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ بعد از تفصال ہی بظاہر تصور معلوم ہوتا ہے  
 مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ اعمیٰ مبدأ انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ  
 قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الكل  
 علی الكل نظر آتا ہے اس لحصول علم نفس و علم مبدأ انکشاف کا قائل ہو نا ضرور ہے کیونکہ علم سمی  
 انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جبر وقوع ہے اُس کا علم بھی ہونا  
 چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے روئے النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع  
 علی النفس بھی متحقق ہے چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھرتے ہیں اور اوپر سے سرچش  
 رہ کر بند کر دیتے تو وہ نور سبب جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف  
 لوٹ آتا ہے اور اس بصورت میں خود اُس شعلہ اور اُن شعاعوں پر اُن شعاعوں اور  
 اُس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض لینے وقت انبساط درو دیوار  
 کے اوپر مثلاً واقع تھا سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی  
 انقباض مبدأ انکشاف اور ارتداد مبدأ انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ  
 انکشاف نفس للنفس یہی ابتداء و مبدأ انکشاف اور انقباض مبدأ انکشاف ہوتا ہے  
 اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہونگے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اُس حالت استغراق  
 فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے  
 اپنے ہوش عطا فرمادیتا ہے یعنی مبدأ انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ  
 حاصل تھا تبدیل بالانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے  
 اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع

حاصل ہو جاتی ہے سو چونکہ سلام اقبال بھی جملہ وقائع متعلقہ ذات خود میں اس لئے  
 اس سے مطلع ہو کر جو حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں اس صورت میں  
 اثبات حیات اور دفع معنہ مات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب میں اور تکلفات  
 کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جدائی کے جو واقفان حقیقت سبدا انکشاف کو حاصل  
 ہے لفظ ردّ جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاید ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے  
 کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گزرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض  
 کرتا ہو اس صورت میں استغراق براے نام ہی رہا بلکہ یوں کہو درپردہ اُس کا انکار کرنا پڑا شبہ  
 ایسا ہے کہ اور معیوب کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے ہاں بطور انظر البتہ اس کا جواب  
 سہل ہے وہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منع اور اصل  
 ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امتِ تھمیری تو جو نسا امتی آپ پر سلام عرض کر گیا گی  
 طرف کا شعبہ لوئیگا ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث  
 اطلاع سلام معلوم تو ہو گا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہو گا آخر شعب غیر متناہیہ اور  
 یمن ہاں یوں کہئے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اُس شخص کی موت کا  
 موہم ہے جسکی حیات اُس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ  
 اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اُس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل  
 مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں  
 انتراحیات ہیں اُس سارے مخروط یا اُس کے کسی جز کے انقباض یا انبساط سے فتور  
 لازم نہیں آتا اس صورت میں جب اُس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود  
 نوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ  
 سے جسکا مرکز اس مثلث یا مخروط کو رکھتا ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائیگا کہ روح  
 نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سبدا انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی



ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی البتہ مجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اسکے حق میں بجلد انتزاعیات ہیں اُس کے محیط کی جانب واقع ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان تقاضی رومانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو ہم مذکور موجب غلش ہو جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شہدہ خاصہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس ظہان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو ہمدایح حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں عام اس سے کہ مدفولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدفولہ بہا تو حرام ہیں اور غیر مدفولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائیں تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو متضمنی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا جواب اس ظہان کا چونکہ ایک تمہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اور اق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر ملال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گزارش ہے کہ یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کیلئے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ پیہوے کا رسول اللہ صلعم کے لئے حلال ہونا اور واسنۃ النفر کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دریاہ انولاج آپ پر عدل کا واجب ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سنکر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم ملا ایمان کہو بیٹھتے ہیں اس تمہید کے ضمن میں انشاء اللہ مخرج مل ہو جائیگے کہ بجای زوال ایمان امید کمال ایمان ہو بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی اور دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس پیش میں

تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں فوجہ اور عقل کرنا تاکہ نہ دل پر زور اور نہ وقت پر  
 اختیار دونوں ہاتھ سے برابر رکھے جا جائے ہیں اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب  
 مرد و زن کو ضرر مطلب مذکور موقوف ہے چہ بڑا ہوں مخدوم من عورت کا بہ نسبت فرد کے عقل و  
 دین و علم و عمل میں نقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کو زیادہ ہونا  
 تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبدیہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا  
 فرق مرتبہ یعنی یہ امر کم و کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے عقل کی  
 کمی کا حال پوچھیے تو شہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی  
 گواہی اس نقصان عقل کی ہے وجہ سے ایک مرد کے برابر کہی گئی ہے نیز پچھماہر ان کلام اللہ  
 و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی  
 مقدار ہر چند اسطرح صاف کہیں سے ایک سمجھ میں نہیں آتی مگر بعض احادیث و اشارات سے یوں معلوم  
 ہوتا ہے کہ دین میں بھی اس قدر کمی ہے شکوۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ دربارہ  
 صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کیے گئے زیادہ صابر کون ہے زیادہ شاکر  
 کون ہے زیادہ عالم کون ہے زیادہ عاقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ ان میں بقدر  
 متساوی ہوئے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں  
 دونوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بعبود و شکر و علم و عبادت حقیقہ اور ازل و بالذات  
 عقل ہے اور قوت علمیہ اور توابع قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ ثانیاً وبالضرر  
 موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العود و قوت  
 عملیہ متاثر اور قابل اور معرض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و ضعف مؤثر  
 و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے  
 نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے کہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین ہوتے ہو جائیں

اور وہ شکوک جو خیالِ احتمال میں قابلیتِ ذہن دربابِ نقصانِ دین بعض لوگوں کے  
 دلوں میں گذرتے ہوئے رفع ہو جائیں اس لئے معرض ہے کہ ہر مردِ جنتی کے ساتھ دنیا  
 کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیثِ مجملہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں  
 دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہیے عقل ہو  
 کہ ہو اور دخولِ جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں  
 ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وراثتِ جنت میں بھی جو آیت و تلک الجنتہ الی اور تمویلاً بما کنتم تعملون  
 سے ثابت ہے وہی حساب لکڑ کر مثل حظ الانثیین میں ہے اور دو عورتیں ملکر دین  
 میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین با شاعرہ وضع لغت اور نیز باین وجہ کہ رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصانِ عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہی  
 اور اعتقاد عقلاً محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو  
 بحکمِ انقیاد عقل قوتِ علی پر ماض ہوتی ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمالِ ایکمیت  
 مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطورِ سطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت  
 عملی مرد کی قوتِ علی سے آدہی ہے معہذا جملہ بما کنتم تعملون اس جانب مشیر ہے  
 کہ میراثِ جنت کا مدار عمل پر ہے جسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم لفعلاً جو رکوعِ یوسفیم  
 میں واقع ہے میراثِ دنیا کا مدار نفعِ رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدارِ میراث  
 جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ  
 یہ لازم آیا کہ مردوں کو اعمال اُن سے دو چند عورتوں کو اعمال کے ہموں ہوں غرض عورتوں  
 کی قوتِ عملیہ بھی مثل قوتِ عقلیہ مرد کی قوتِ عملیہ سے آدہی ہے اور قوتِ عملیہ ہی  
 بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کمی ہوگی اور چونکہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات  
 سیات اور ملکاتِ روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے  
 آدہی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور منج

یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قولوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہونگے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کو باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بنسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع ہونا ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبدلتین اشیاء مجتمع ہوتا ہے تو باعتبار اشیاء متماثل لے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطعاً غیر نسبت اہتمامی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مساوی ہوتا ہے سو کہ حیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بنسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبدلتین باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار ہیں سو میں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ اقوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ ہوا مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک دین اور تحقیق میں کسی دوجہ کی ضرورت ہوتی ہے یہاں تک کہ نہ ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہون یا حاصل ضرب ہون اور اگر مائلتہ ہے میں یا میں وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سروکار ہو تو اس کا جواب یہ ہو کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے ملکر ایک تیسری مقدار ان دونوں مغائر اور مابین یا بین طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہو اور اس قدر اس مقدار کا حصہ ہو حال مع میں ہوتا ہو بلکہ اس کے ہر جزو وجود میں دونوں برابر شریک ہوں سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے

اور اُن دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی ہے تو وہ ان بھی شرکت  
مشارع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب  
و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اس قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں  
مذاہیر کی کچھ خصوصیت نہیں جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں ایسے  
ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب  
و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا  
اس لئے اس باب میں کتابیں مرقون ہو گئیں اور اہل عقل نے اُس کے استعمال میں  
عقل آرا بیان کیں اور کیفیات میں یہ مسئلہ نہایت درجہ اختلاف میں تھا اس لئے اُس طرف  
کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا کثوں نے ناک والوں کو  
ہنسنا تھا بناوڑ کا بھجوا بھی کہا کیا نہ ہندسین گے مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے اُن  
صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طرح منقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کو کہنے میں چند ان  
جواب نہیں آتا بالجلد اسید یونین پر کار ماب ہم بشہادت دیدہ بصیرت اس دعویٰ کو علی العموم  
تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام مجہولین اور سمجھدین کہ جب کیفیات  
مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا مصل ضرب ہوئیں اور عورت کی  
یہ دونوں قوتیں مرد کی اُن دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ  
اور اعمال اختیار یہ کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت چوتھائی ہونگے جب یہ بات فیہن نشین  
ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادت آیتہ الاعلیٰ  
ازواجہم او مالکات ایمانہم ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں سو قسم اول میں بشہادت لفظ ازواج  
مقصود زوجیت یعنی دفع و حشمت و حدت اور دفع بے سر مسلمان تہائی ہے اور چونکہ خواہش  
جماع اور آرزوئے ہوس و کننا کہ عشق بھی اُس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے و حشمت  
کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قضا و شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ

زوجیت القسام بمساویین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت و حشمت و حدت بے نفع رسائی یکدیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنیبوں کا جنسی ہے اور جنیب ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعذابا کیفیات ماکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا بھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں ملکر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوگی اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین میں بھی تناسف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف و تضاع و تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ از دو ج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو از دو ج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ یہ موقوف ہے اور ان کا نسبت قوت عقلی و قوت عملی صاف مضرب ہونا حکم و جہان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار یعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے ادھر حاصل مضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہا یعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات تمام خلاف مقصود جو مردمان دولت و جہان کی نظر میں قاذو تقریرات اثبات تناسف دین نظر آتے تھے نے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت از دو ج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استعباد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں خداوندی سے بڑھتا بھی ہو اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہوا سوائے چار سے زیادہ درست نہیں کیونکہ اگرچہ نہ او خال جنبت بطور مجازات ہے بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا از دو ج ہو یا قسم مجازات ہی سمجھیے مثل وقائع واردینا قضاء حاجت کیلئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی

نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار و نیاز و ہاں  
 بھی ستائیں غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی کبھی  
 تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسانی ہوا اور بایں وجہ  
 باعتبار سر بایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ جنسی اور اتحاد  
 نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے ہنوز متصور ہے سو بعد ارتقاء حوالج اور بیکار  
 ہو جائے تدبیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کونسی بات باقی ہی  
 ہے جس کے اعتبار سے مجنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اہل سب ملکات  
 اور صفات کی وہی قوت عقلی و قوت عملی ہے سو نفس کی یہ دونوں قوتیں مہذب بین  
 اسکا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جتنی ہے پھر ایسے انخاص متعدد ہیں وہ سب سچے ہیں  
 و جنس اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے جس سے اس ضروری ہے چنانچہ اتحاد  
 صحیح اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب اکٹھے ہونگے بالجلہ بوجہ بیکار ہونا و تدابیر  
 دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سب بایہ نفع و انتفاع تھے قابل لحاظ نہ ہو چوہوں  
 کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے جو جنائی تھیں مناسب یوں  
 تھا کہ بنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد سے سچا پیار ہوتی نہ کہ دودو ہاں قوت عقلی اور  
 قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات میں البتہ اب تک قابل لحاظ  
 ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حامل سب سے دوسرے کو بالفعل چند ان غرض  
 باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہوا اور اس وجہ سے گویا منافع متعدد یہ اکثر بیکار  
 ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی  
 اور سوائے ان کے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن  
 ہیں اور انکا ہونا محبت مجاہست میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی قوت  
 عقلی و قوت عملی اور انکی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت

زوج اور انکا ہونا باعث ازدواجت مجاہدت و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہوگئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتوں کے لئے زوج کامل ہیں علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں ہاں تدبیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ پایا ہیے سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کی برابر ہیں اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں سبب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں من و ہم الی آخر ہم دو تنہائی عورتیں اور ایک تنہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار حاجت تقابل بھی وہی حساب لاندہ کر منہل حظ الانثیین بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں بس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتوں سے زیادہ کسی کو ندی گئیں ہاں تقسیم دینا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ پایا یوں کہیے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل چار ہی ہے سو اس میں دو عنایت ہوئیں باقی بوجہ باقی نہ رہے عورتوں کے جو دو کی کمی رہ گئی تھی اس کے عوض میں جو زمین مرحمت ہوئیں مگر چونکہ عمارات آخرت و بیع و شرا خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دینا میں کیے تھے یہ قدر منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتو ہیں واللہ یضاعف لمن یشاء تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خداوند ان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعا ف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشر طیکہ خدا کی پسند آجائے جنت کی مخلوقات میں سے جو انکی بھینس ہوں اضعا ف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت ننان بنی آدم باین وجہ قسوں عقل پر کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی



میں ملوں جان گنوائی تھی جو رہوں نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو اُنکے برابر  
ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم جانتے  
زیرِ خدا فرماتا ہے ان اگر کم عند اللہ التکم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من تواضع  
لنفسہ رفعہ اللہ اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع لہجی  
عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا سو یہ بات زنانہ نبی آدم میں تو ہے ہاں جو روں میں نہیں  
مگر جیسے اعمال میں فیما بین نبی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا  
سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق  
ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا اُن میں تفاوت ہوگا اتنا ہی  
ان میں اسوجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد بختی کی زوج کامل ہوتیں ویسے ہی دو عورتوں  
کے عوض حورین جتنی حساب ہے ہوتی ہوگی عنایت ہوگی واللہ اعلم بالجملہ ازواج دنیا اور  
ازواج جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور بہت میں دو ملین تو کیا مضافاً  
ہے عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا میں مناسب ہے اور اگر وجوہ  
مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت اور عین دل حیران و پریشان کا خلجان بخاؤ تو اس میں  
تو کچھ حرج ہی نہیں کہ عورین کو داخل ازواج نہ کہیے اور ملکات خداوندی کو سبب ملک  
سمجھیے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی  
قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھیے کہ قسم ثانی یعنی مملکت ایمان میں مثل قسم اول یعنی مملکت  
تحدید عدد کیوں نہیں سواس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے  
مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزو  
بوس و کنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس عمل میں اس حاجت کا  
ارتقاء بطور خواہش طبع سلیم مقصور ہوگا بلاشبہ قابلِ حاجت ہوگا سو خدام میں سے  
عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خدام کامل ہو تو ہی ہر مرد کا

اعتبار سے ناقص ہے ان فرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء و شہوت نکاح قسم  
ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت  
ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت غلا و نقل کسی عدد معین کو تقاضی  
نہیں جو اُس کا لحاظ ہے بلکہ باین نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا بچہ خادم ہی میں اس قدر  
خدا م کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دوبارہ خادم  
تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم  
اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دوبارہ ازواج وہی نعم عدد  
منا ہے جو اوروں کے لئے دوبارہ مملکت ایمان ہم سب کو معلوم ہے وہ چوبیس توبنیے  
کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے بجائے  
مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع اہلیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معام کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اہلیوں تکہ حق میں واسطہ عرض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال  
سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اہلیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس  
آفتاب جو آئینوں میں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے انوار یعنی  
دھوپیں سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینے کے عکس کے بجنس ہے یا ایک دھوپ  
دوسری دھوپ کے بجنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے  
کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب  
کمی ہو اُس کے او عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر غیر نقصان کر لیں تو دوسرے  
عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی اہلیوں میں ایک امتی دوسرے  
متی کا بجنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود بجنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر  
کمی بیشی ہے جیسے ایک مین اور چار مین ہے تو تکمیل عدد اربع سے اُس کا بجز نقصان ہو سکتا

ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی  
 جو نسبت کائنات اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہو سو ظاہر ہے کہ آفتاب کائنات اور آفتاب اور  
 دھوپ میں کوئی نسبت نہیں آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور عکس ہذا القیاس آفتاب  
 کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو **س** یہ نسبت خاک ابا عالم پاک ہذا لکھ عکس  
 آفتاب اور کڑوٹون دھوپ میں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں یہ جائیداد چار سطے  
 کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا صورت و بقاء دونوں بواسطہ آفتاب ہیں عکس آفتاب اور  
 دھوپ دونوں صورت و بقاء و وجود میں درپورہ گرد دولت آفتاب ہیں الغرض آفتاب عکس  
 آفتاب علی ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت  
 زمین و آسمان ہے اگرچہ صورت میں یا رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت ہو پھر بھی امید  
 مساوات اور فکر برابر ہی ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور  
 ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان  
 ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خور و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا  
 جائے قل انما ابشر بسلام پھر امید مساوات مابین سرور کائنات مسلم اور امین مومنین و مومنات  
 منجملہ اصغاث اسلام اور خیالات و باہیات ہوا بخیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لئے  
 تحدید اربع ہو تو کیونکر ہو تبیین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد  
 سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ  
 فی العرفی ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی انولن کا وہی حکم نکلا جو اورون کی مملکت ایمانہم  
 کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدبجہ اولے کام آئیگا تفصیل اس اجمال  
 کی یہ ہے کہ مملکت ایمانہم کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں فقط  
 اُس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ  
 اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علی ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب وراثت و مملوک

میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو  
 جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اُس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو  
 برابر استعمال کرے اور ہر قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے پھر جب مملکت  
 ایسا ہم ملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے  
 اور جب چاہے بلائے اور جس کو جی نہ چاہے اور جس کو جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب  
 وغیرہ کا اسباب ملوکہ سب مالک کو ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں مملکت یا مملکت کا بھی  
 مالک کو ذمہ درباب خدمت و جماعت ہو یا کچھ اور کوئی حق و استحقاق نہیں جو  
 اُس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے ہاں ان زولج ملوک بیچ نہیں بلکہ نوج  
 اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے سو اس کے اور سب امور میں  
 نوج و زوجہ و نون برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو تقضی ہے  
 کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خدا کریم ہی فرماتا ہے وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ  
 بِالْمَعْرُوفِ اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علائق محبت حقوق  
 رعایت اور مروت ثابت ہیں چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بزوالدین اور تراحم قیامین جو کلام اللہ  
 و حدیثوں میں جری تاکید و تنزیہ میں اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ماہین و نوج و زوجہ بھی ہم سنگ  
 رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علائق سے فائق نظر آتا ہے یہاں تک کہ  
 بوجہ ان زولج حقوق والدین کو افسانے مشہور نہیں حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے  
 اور پاسداری و ولایتی لازم ہوگی اور جفاکاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسری کے  
 ذمہ لازم ہوگا کہ ان قدر زینے امور اختیار یہ میں دوسرے کے دل پر طمان نہ آئے وے مگر  
 چونکہ ان زولج در صورت تعدد باہم دربارہ حقوق رشتہ زوجیت بتساوی الاقدام ہیں اور  
 سب رنگ و غم فیرت پر ہم گئے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب نوج  
 کے اختیار میں سو اس کے اندر کوئی جفاکاری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ کسان معاملہ کرے

اس کے پاس برابر پہنچتے اور ہر ایک کے دل سے کہ وہ بتائے غم فراق نہ ہو دے مگر ازواج مطہرات  
 سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بابتو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود زوہد و عانی کا واسطہ  
 فی العروض ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک ملکیت  
 ایمان جم سے زیادہ ہیں کیونکہ بالملکیت ایمان ہم میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شرا و وہبہ و  
 میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے  
 لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے ہمیں در نہ حدوث ملک بین ان امور ہی کی کیا ضرورت  
 تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی  
 ہو گلاہان مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کی ملک  
 ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منفع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقا  
 وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کیلئے  
 اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک  
 بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ  
 فی العروض نہ ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض  
 ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے یعنی ذوہ العقول میں سے  
 ہے تو اس کو اختیار ہی جس طرح چاہے تصرف کرے سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری  
 پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی  
 سمجھنا چاہیے دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھیے کیونکہ اول تو رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم کے لئے ہیں چنانچہ آپ  
 کے لئے مقام وسیلہ کا بلنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف شیعہ ہے والعاقل تکفیه الاشارة اور  
 یہاں سے سمجھیں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو کیونکہ  
 اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض نبوت نبائی اور کسی کمال میں

اگر اسی محل تامل ہو تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود و روحانی ہونا بھی روشن ہوا  
 ہے ابولاح مومنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرض اعظم سے بھی یاد  
 ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں غرض اور بھی نہیں تو وجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی  
 کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مومنین  
 ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لاشریک کو سمجھئے پھر جب آپ کی ملک  
 اور دن کی ملک سے ابوی ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب  
 عدل جیسے آیت ترجیح من تشاء الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے  
 حلال ہونے سے ہوئے پھر واہبۃ النفس میں اور دن کی ملک کر لے میں آپ کو اختیار  
 ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام بخاری جس میں لفظ ملکنہ لکھا ہوا  
 ہے اس پر دلالت کرتی ہیں یہ سب احکام موجب ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں  
 یاد بارہ شبہ باشی وغیرہ عدل بجالائیں تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یوں  
 ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ پاؤں کی خدمت میں جمع مومنین مومنات  
 کے ذمہ بشرط استدعا نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور دیگر استحقاق  
 طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض و بدو دروغانی ارواح مومنین جب مملوک  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے لینے حرکات ارادیہ اپنے آپ مملوک رسول  
 صلی اللہ علیہ وسلم ہون گئی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب تحقیق میں  
 آفتاب ہی کے انوار ہیں گو بظاہر قائم بآئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی یہ  
 کیا موقوف ہے جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا چنانچہ اوپر ہی اس کی طرف اشارہ  
 گذرا ایسے ہی تمام اثبات حیات مومنین و مومنات اور خیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات  
 حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم  
 ہوں اور چونکہ اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا

مومنین و مومنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر جو نیک واسطہ  
 نے المعروف ہوتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ پھر  
 اہل بصیرت کسی کو مشہور نہ ہو بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھ میں کیا تو پھر  
 عیسیٰ کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا شاید مناسب  
 نہجائا سبب اسلئے یہاں کہ ہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو صفت کہو مومنین نہ ہند الغادر و متغافل  
 منافع نیات بے واسطہ جسم غصری متصور نہیں اگر صنفید و مستفید اور نافع و مضر اور غیض  
 و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہوا اور جسم غصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم  
 نہیں یعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی جسم نبوی واسطہ  
 عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل غصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے  
 تو اس ملک میں ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود روحانی بنسبت تمام مومنین و  
 مومنات کے ثابت ہوئی اور اُس ملک میں جو مملکت ایمان میں پائی جاتی ہے ایک فرق  
 عظیم نکلی آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ دسلاطت عروض ثابت  
 ہوئی ارواح مومنین و مومنات رہیں چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر محض رہا ہو گا اور  
 مملکت ایمان میں عروض ملک نہیں تو جسم غصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شرا و ہبہ  
 وغیرہ اس جسم غصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و  
 تصرف اس جسم غصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب  
 سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اور دن کی ملک اُس کے  
 ہمسنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح  
 کی قربت آئی اور اطلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مومنین  
 و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ  
 مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور آجائات اور بیع و شرا سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک

ملی مولیٰ ہی ہو تک ہے حالانکہ نکاح و بیع و شرا و بیعین باہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور  
 مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجیب نہیں کہ بارہ و استجارہ کی بھی ذہبت آئی اور جب  
 ارتقاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ  
 مشعلق ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات انادیدہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق ہو گا بان اہل حقیقت کے نزدیک حرکات  
 سکنات انادیدہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح درپردہ کار پر از حرکات و سکنات  
 ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں فاعل حقیقی وہی روح ہے  
 چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے  
 افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے و مضاف نام اور پادش میں اعضا جو  
 مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے  
 عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پیوڑا جاتا ہے اور دست دیا توڑے جاتے  
 ہیں اور زنداکی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی تار کمر پر پٹی ہی یا تھروں  
 کی پھچاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت و سبت و  
 پاکی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا  
 ہے تو یہ ظلم صریح کہ کہ سے کوئی بھرے کوئی جان کوئی گنواٹے اور مزے کوئی الٹے کسی  
 کے نزدیک روا نہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں قبحان عقل و نقل میں سے  
 کسی کو تاہل نہیں بان فاعل حرکات روح کو کہیے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم  
 اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضا بدن سے  
 رابطہ و تعلق ہے اور ہر جز بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ  
 ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے  
 کچھ تعلق نہیں آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات و سکنات و تسلیم



جسم حیات حاصل روح جسے باہر آتا ہے اور شیخ دراحت سار سے کام لے کر انہیں روح  
میں جاتا ہے بدن کو فقط بیدار یا تحصیلدار سمجھئے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ  
سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد  
ہوگا وہ روح پر وہ نشین ہی پر وارد ہوگا اس صورت میں اگر مصد طاعت و گناہ کوئی  
اور عضو ہے اور مورد جزا و سزا کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی  
منعم و فرحوم و محمود ہے اور جو نافرمانی ہے وہی مذموم و معتبوب و مسرود ہے مصدر افعال  
بھی وہی روح ہی اگرچہ کوئی عضو بدن اُس کا مظہر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہ  
روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اُس کا مسلک ہو الغرض حقیقت شناسان معانی  
کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکنات ارادیہ جان  
ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات  
ہے گو ظاہر میتون کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال  
ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا اس صورت میں منافع حیات موتین و مومنات یعنی  
حرکات و سکنات ارادیات مملوک روح ہونگے اور حکم نیکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ  
ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات  
و سکنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونگے اور حقیقت حاجت اجر و ثمن منافع  
نہوگی جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو امتا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو یہ ہے کہ  
تقریر ہذا درباب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد  
ہے اور ظاہر الامر میں باین نظر کہ حرکات و سکنات عوارض جسمانی ہیں عروض معانی  
نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات و سکنات سے جبرہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات موتین و مومنات میں کچھ دعویٰ ہے  
ملکیت نہیں سو عجیب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث اعطوا کل ذی حق حقه خداوند

اور جاگم حاصل عظیم الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی  
 اور بارہ ماہیۃ النفس یوں ارشاد فرمایا فان امرأۃ وہبت نفسها للنبی ان الاولیٰ  
 فی سبککھا مخالفت ملک من دون المؤمنین اس لئے کہ حکم مذاق ان اراد کی قید سے  
 برداری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی  
 ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہری  
 ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تو بے طبع  
 زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہم فہم کی فہم میں آجائے اور  
 باوصف اس وفور رحمت وشفقت کے کہ کسی تنفس کی دشمنی آپ کو پسند نہ آئی واپس  
 النفس کی عرض قبول فرمائی اور اپنی ذات خاص کو لئے اس انتفاع کو گوارا نہ کیا ورنہ بمقتضا  
 رحمت وشفقت نبوی یہ تھا کہ اُس آرزو مند کو مہر نہ جانے دیتے جب یہ تمام مراتب  
 ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد  
 روحانی ہونا یا نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور یہ مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج  
 مطہرات کا باعتبار ارواح ملوک نبوی ہونا ثابت اور متحقق ہوا اور جب باعتبار ارواح  
 ملکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی رہی اور بعد نکاح  
 اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ازنیہ الاطلاق مانگے آبا کیم صحیح ہو اور اہل  
 ایمان انکی نسبت بھی لاشکوکہ کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت  
 نکاح بھی قائم رہے گی چنانچہ ابھی مفصل وشرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ  
 فعل وافعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیہ ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور  
 مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کی ایک  
 جانب عین یا منسوب الیہ جسم جو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہونا

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا محسوب یا منسوب ہو  
جو کچھ کہے جسم ہی کہنا چڑے گا مگر جسم نبوی والد احسان و مومنین نہیں آپ کی اوت فقط باعتبار  
روح ہے چنانچہ مکر سر کر مرقوم ہو گا اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آثار  
مومنین ہوتا بھی صحیح نہیں جو نبی لاشکو امانک آبا رکھ کے مخاطب ہوں ان خیم ازوی حضرت  
بلحاظ جنت روح مملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جنت سے قسم ثانی یعنی مملکت ایمانہم میں  
داخل ہوگی قسم اولیٰ اعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیگی مگر جیسے مملکت بین الوالدات و توفیکہ والد  
کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت  
آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
ناؤتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اعنی مومنین پر حرام نہوگی علاوہ برین جب  
ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو کہ مملوکات میں کو  
نسبت تھی تو اب شک و تکلیف نبوی حلت منافع نہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل و حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی اس صورت میں رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم قطع طبع غیر اور مانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہوئی سو  
یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولے کی طرف سے  
حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے کہتا ہے  
اور دن سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو  
ایک تخصیص اور تعیین سمجھیے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلی  
لہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور بضرع حجاب وغیرہ امور کی طرف  
جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے جو نہ فرمائی تو حیانت معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص  
و تخصیص و عزم تعیین جواول میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا مگر فی حقیقت نکاح نبوی  
حسب تقریر ہذا اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین

زنا میں سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے نطل حیات لازم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقا حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح کے اختصا ص مذکور جسنگ طلاق رہیگا سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے یہی بات کہ بیان اختصا ص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور مملکت ایمانہ میں ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العوض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہو گئی جو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولی کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحیح اجازت نبوی کے منتظر رہیے جو جرح ظہیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرطبہ وار کے رہنے والوں کے ازرون کے لئے متصور نہ تھی اس لئے یقین نظر کہ نکاح تمام عام کے نزدیک اختصا ص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہیں تھی تو یوں ٹھہرائے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ازرون کی طرح نکاح کلین اس کو تخصا صات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملو نکاح کر لے مگر نکاح بطور معروف بے تراضی نہ بے تصور نہیں تو تراضی نہ بے لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے سو تحکم میں قطع نفرت مقصود کے بوجہ اقتضا سے شرع ملک نبوی اور ائٹا اندیشہ شہوت پرستی ہے جس سے صلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی باقی تھی بخلاف مملکت ایمانہ کے کہ وہاں انتظار اجازت مولی میں کچھ جرح نہیں اور تحکم مولے میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ شہوت پرستی و بدگمانی زنانه تھی اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نبوی اب بحدہ اس شہبہ کا جواب کہ مانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقا حیات نبوی پر مقرر ہوا تو مولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی مولہ بہا وغیرہ مولہ بہا وغیرہ

کے نکاح کی مخالفت برابر ہوتی بخوبی واضح ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا کہ نسب جسمانی کی بنیاد اور  
 اخوات جب حرام ہوئیں تو بنیاد نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی  
 بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں حالانکہ امہات المؤمنین حسب مخرج حر سطور کے بلکہ بشتہادت کلام  
 رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات  
 بین باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی اولاد ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس شد و مد سے  
 کلام اللہ میں نازل ہوا اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہو  
 حالانکہ ازواج مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت نوالد روحانی  
 میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی امہات ہیں  
 جیسے منکوحات لاب کو والدہ اور انا کہہ دیتے ہیں ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے امہات  
 فرمادیا ہاں جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھیے تو یہ باعتبار نسب روحانی  
 حقیقی بنات ہیں علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات نسب روحانی کی رو سے  
 حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین  
 سے زیادہ اخوات کی حرمت منظمہ ہوتی اور مابین المؤمنین و المؤمنات نکاح درست  
 نہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منع نہ ہو سکتا  
 چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور غور  
 معارض ہیں اس لئے عرض پر دانیوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و  
 آسمان کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں  
 کی حقیقت ایک ہو اطلاق اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ابوت اور نبوت  
 جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات  
 کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النعم اور لقاؤ میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ

انوح جو امین مومنین و مومنات جو مذکور تحقق ہوا لہذا شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر اتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات وحدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے کہ اتحاد نوعی بالغ و مزاج انفاق و نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے الجنس میل الی الجنس بنی آدم کو ازدواج جنات یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو بشہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید تنفرد و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زراغ کی حکایت گلستان میں دیکھیے ادھر اس شعر کو یاد کیجئے ۵

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز ہر کو تر با کو تر باز باز مدغرض انس ابوت و بنوت اور اس افوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور افوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مدار آمار اور منطاط احکام چاہیے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول تشکل تشکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجہ سے ملکر یونانیو قدامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء بدن یعنی لطفہ سبط و تشکل و منفصل ہوتے ہیں بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزاء نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزو آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کئی آگئی ہو جیسے انفصال لطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں پر جیسے ایک ذات اولاً وبالذات سب عکوس کی اصل ہے

روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سہارا دیا کی اصل یہ کہ نبی بن کر  
 کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے اُن سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیہ السلام  
 آگے تک چلے چلو ابوت و نوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق ذہن نشین  
 ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث افتراق احکام ابوت و نوت روحانی و جسمانی  
 بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس سما کی یہ ہے کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن ولد  
 کے اجزا بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں  
 اور جزئیت نسب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغایر لازم ہے کیونکہ  
 یہ نسبت بغیر قضا حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ  
 حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیونکہ اُن کا نام ہونا اس صلیح سلیم و ذہین ستقیم کو مابین  
 اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہو ان ابوت روحانی میں یہ رابطہ  
 نہیں والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزا ذاتی منفسل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے  
 بلکہ وجود و لہما سہ و کمال آتا وجود والدین سے ہوتا ہے اور آثار سب جاتے ہیں زائد  
 الذات کو اثر ہوتے ہیں اور زوائد سے انتقال و تضاد حاجت بجائے خود ہے اسباب  
 و اموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی  
 عین مناسب اور بقوت عقل سلیم عین حق و معاد معلوم ہوتا ہے علاوہ برین ابوت جسمانی  
 میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات  
 ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم  
 علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور اُن کی طرف  
 منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق و تبعہ پیدا ہو گیا  
 اصول و فروع میں بعض اصل و فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید سمجھے  
 پھر ایک اصل کے چند فروع بوجہ قرب و تبعہ مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی شہرا

کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دبا نہ حلت و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور جو درجہ حلت اور  
 علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب  
 حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنئے کہ مرد و نکو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں  
 تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت و فرعیت ہے یعنی یہ  
 انکی اولاد میں سے ہو یا وہ اُس کی اولاد میں سے ہوں دوسری وہ عورتیں جو مرد کی  
 اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد  
 ہوں بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم میں حرمت کا مادہ  
 اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فرع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں سو اصول و فرع میں  
 اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باین وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط  
 ہو گئے ہیں گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل  
 ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں  
 اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اُس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے  
 منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا  
 کہ اس کے بعض اجزاء اور اُس کے بعض اجزاء کبھی ایک شے واحد تھے  
 اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے  
 اجزاء ایک شے واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے غرض حرمت کا مادہ اختلاط اجزاء پر  
 ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جو ان کے تون آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل  
 قریب میں مستہلک ہو کر تے ہیں اور اس وجہ سے اُنکو معدوم کہیے تو بجا ہے تو اگر ایک  
 جانب سے بھی اصل قریب ہے تو باین وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بمنسبہ اگر مخلوط  
 ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی غایۃ ما فی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی  
 اور یہ حرمت ویسی منقطعہ نہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو



اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک جزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا علاوہ برین فکر صائب نے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع یقرب بوجہ اختلاط اجزا بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیدہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیدہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل نکالیف شرعیہ رہی اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمت و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت توالد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدالات قیاس حرمت ہی اصل تھی احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اسکی یہی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی بالجلد بوجہ فرق قرب و بُعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ فرق قرب و بُعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق قرب و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو جلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ نقصائے اخوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور جملے ہذا القیاس نقصائے ابوت و عنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع و مزاہم العقاد نکاح نہیں بلکہ اور یونیکہت اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت تو والد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھیے حضرت خواجہ شہادت کلام اللہ و حدیث و اتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو والدین ہوتا ہے اور یہی منشا حرمت ہے چنانچہ واضح ہو چکا حضرت خواجہ میں دُورون سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اسوجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اصل کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت خواجہ کے کہ اُن میں نبوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے دوسرے بدن انسانی میں بعضی چیزیں تو ایسی ہیں کہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و اشعار و امعاء و اشیا کو تو جزو حقیقی سمجھے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال و قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیا سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا علاوہ برین یہ بیست اجتماعی

اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے ان میں سے ایک جزر بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ سہولیت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیت میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں تحقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بنسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھیے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی بس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بوقت ضرورت کام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا بومعدہ یا بکریں ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے مرض فقط بجز نقصان بدن اور بدل مایجلل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیت میں سے بدن اور اعضا بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متخللہ کے وہی اغراض جو اجزاء متخللہ سے متعلق نہیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیت میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعضی اشیاء داخلہ حاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ وہ اجزاء اصلیت میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل مایجلل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو انکا اٹھائی پھر نابار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور ان کے اخراج کی فکر کرتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ پیشاب شوک رنگ پسینا میل کچل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز و مجاز ہے چنانچہ انکو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء ہونے کی دلیل ہے سو اس قسم میں سے لطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا تو وہ لطفہ جو اس بدن سے

پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسب رکھتا ہے گو اجزاء اصل میں سے ہو دوسرے  
 پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور لطفہ کے اخراج سے مطلب  
 طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر  
 مقصود ہے اور اُس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے لطفہ بہ نسبت پاخانہ  
 پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گہٹا ہوا نکلا تو  
 اطلاق اجزاء بدن اُس پر چند ان متباعد ہو جائیں کہ اگر لطفہ اجزاء والدہ میں سے نہیں تو  
 پھر اُس کے اختلاط سے حرمت کیونکر پیدا ہوئی الغرض لطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت  
 و پوست کے مجاز ہے اور حضرت خوا کا بدن شہادت ادا دیت حضرت آدم کی پائیں پسلی سے بنا  
 ہوا اجزاء اصل میں سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخمخ لفظ ہوئی ہو  
 مگر جس صورت میں مخمخ اصلی موجود ہو تو پسلی کی جانب مخمخ ہونیکا احتمال غایت درجہ کم مستبعد  
 ہے بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت خوا اجزاء اصل میں بدن حضرت آدم علیہ السلام ہوئے اور یہی  
 ہو تو حضرت نوحؑ میں سو اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوائے اُن کے اور نہ  
 میں یہ دونوں امر نہ بتو دیں اور حکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور  
 پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت نوحؑ میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اُس سے  
 زیادہ قوی ہو گا جو ماہین اور اولاد اور اُن کے مان باپ کے ہونا ہی پھر باوجود اس کی جو حضرت خوا حضرت  
 آدم کے لئے حلال ہو مگر بلکہ خاص اسی لڑی پیدا کی گئیں تو جو نہ مصلحت تو ابلد و تناسل اور کیا تھا  
 اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت قونی ہو جو اس کے اثر اُن کی تاثیر پر غالب آیا اور  
 اس کا کہا ہوا اور اُن کا کہا ہوا علیٰ ہذا القیاس حضرت آدمؑ کی پسلی حقیقی اور فتران کے باہم جو  
 نکاح جائز ہو تو باوجود اسکے کہ سبب حرمت یعنی اخوت قطعاً موجود تھا جو نہ مصلحت مذکورہ  
 کو نہ کیا سبب اور کو نہ باعث جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تمارض مصلحت  
 مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رفتہ روحانی میں بھی یہی ہو گا مصلحت مذکورہ کی

رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ منین گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ ما بین  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ بوجہ فوت روحانی سبب حرمت  
 موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات میں وجہ ایک دوسرے کے حقیقی جہانی بہن ہیں  
 ایک دوسرے پر حرام ہیں یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت انواع بہنیں تو کہیں  
 نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہی کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجیے  
 تو پھر نکاح کیوں ملے کون آئے جو والد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب باوجود اس سبب  
 حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح  
 پہنچائی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گزرا سبب مساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت  
 ہی نہیں ہاں فرق قُرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جہانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے  
 ان فرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جہانی میں فرق زمین و آسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت  
 ہے تو اول مقتضی حلت پر چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گزشتہ انشاء اللہ محضی نہ ہوگا پھر وہ باب حرمت  
 قیاس کر کیا ہے دوسرے اگر قیاس بھی کیجیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کو معاملہ کو تو حضرت  
 آدم علیہ السلام اور حضرت نوح کے معاملہ پر قیاس کیجیے اور مومنین و مومنات کو قصے کو انواع  
 پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجیے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض  
 ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و عمشیرگان جہانی کہ وہاں فقط سبب  
 حرمت تنہا کا گزرا ہے مصلحت مذکورہ اُس کے معارض اور درپے کارزار نہیں ہے۔  
 الحمد للہ والمنہ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرور  
 کائنات علیہ و علی آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات اور دفع شکوک و اہام  
 تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین الصلوٰۃ  
 والسلام علی رسول سیدنا محمد وآلہ وازواجہ واہل بیتہ وذریتہ و صحبہ واتباعہ  
 اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین ✽

تاریخ کتاب آب حیات از بتای طبع شاعر نازک خیال شیرین  
مقال جناب شمس حیدر بن احمد صابو زان سہارن پوری سلمہ ثانی

نام آور نامہ نامی نامہ	چاپ شد چون این گرامی نامہ
در مژہ ہمشیرہ آب حیات	موجہ سرچشمہ آب حیات
سطر سطرش سرود لجوئے بہشت	جدوش غیرت وہ جوئے بہشت
خط خط زخسار محبوب جوان	روئے کا غذا بروئے نیکوان
یاسیہ خالے بروئے آفتاب	نقطہ او گوہر با آب و تاب
برخ رنگین گل خندہ زنان	ہر گل مضمون گل باغ جنان
اندرو منے چو مہر اندر سحاب	حرف خوش شاہد مشکین نقاب
ہمو نوز دیدہ اندر دیدہ	معنی اندر لفظ او پوشیدہ
طرز گفتارش نہمہ مستانہ است	چونکہ بود آن مرد حق مست است
از حقائق گہرہ روایت میکند	از معارف گہرہ حکایت میکند
گہرہ ز منقولات میگوید سخن	گہرہ ز منقولات میگوید سخن
عقل بر اسرار او کمتر رسد	فہم بر گفتار او کمتر رسد
عاشق مست این سخن ماوارسند	ہمچنین علم کسے حاشا رسد
ہر زمان زنان میزند نموجے شگوف	طبع او القصہ دریا نیست شرف
چاپ شد انان آن مرد خدا	الغرض چون این کتاب با صفا
ہوشم از سرچو ہوش مست رفت	دیدم او را لیک دل اندر دست رفت
طبع من زن حال خوش آمد ہوش	بعد یک ساعت چو دل آمد ہوش
حیلہ انکیخت منکر سال را	خاطر من دفعہ آن احوال را

رفتم اندر همیشه اندیشه	خود جز این مار نبا شد پیشه
کز لب بحر غمسر آواز داد	که همه چشمنه لبان را قطع باد

کتاب دیگر از تالیفات طبع شاعر و بدل جناب اعلیٰ حافظ علام رسول خدا ویران و دیوان

گشت چون مطبوع زیبا نسخه آب حیات	از تصانیف محمد قاسم آن قدسی شریعت
غامه شیرین رقم از بهر سال طبع او	از پله مرده دلان آب حیات است این تو

الحمد لله على احسانه كذا ين كتاب ناياب در اثبات حیات فی القبر  
حضرت سرور کائنات مخمور موجودات علیه فضل الصلوات والتحيات  
از عمده تصانیف حضرت راس التکلمین حجة العلماء الربانین  
بسمه بواج همه دانی مقرر لاثانی امام العلماء و مقدم الفضلاء  
آیت من آیات الله مولانا محمد قاسم صاحب ثاقب نووی  
و ترجمه انتدج تمام و تنقیح تام با اهتمام احقر لنام  
محمد عبد الواحد عفا عنه العسر  
بناه صفر المظفر ۱۳۳۲ هجری بنوی صلی الله  
علیه وسلم در مطبع مجتبیائی  
واقع دہلی  
حسن الطبع  
یافت  
فقط  
+



DBA000002603URD